Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft

Ludwig Dilles

Weg zur Metaphysik

als exakter Wissenschaft

von

Dr. Ludwig Dilles.

Erster Teil.

Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis.

Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)
1903.



Wer Metaphysik als Wissenschaft zu begründen unternimmt, muss auch den Mut haben zu sagen: „Hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen.“ [Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.]

„Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität.“

Ludwig Feuerbach.

Herrn **Dr. Friedrich Jodl**

o. ö. Professor der Philosophie a. d. Universität zu Wien

meinem hochverehrten akademischen Lehrer

in innigster Dankbarkeit zugeeignet.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt. Möglichkeit einer Metaphysik. Methode. Die ersten Resultate.

§ 1. Grundlegung unseres Gesamt-Planes. Die Fassbarkeit der Wahrheit 1
§ 2. Fortsetzung 4
§ 3 und 4. Ausgangspunkt und Fundament. „Realität" aller Empfindungen als solcher 7
§ 5. In welchem Falle allein ist ein sicheres Wissen von etwas über die Empfindungen Hinausliegendem zu erlangen? Nur, wenn in den Empfindungen Inhalte liegen, welche die Realität eines Nachbarseins unleugbar beweisen 11
§ 6 bis 9. Der Schmerz beweist eine solche Nachbar-Realität, nämlich einen Träger seiner (das Ich). Nähere Ausführung hier, sowie in den §§ 14 und 15 13
§ 10. Nachweis, dass auch die übrigen Empfindungen derselben Einheit (dem Ich) inhärieren wie der Schmerz . . 24
§ 11. Metaphysik und Geometrie ihrer Beweisart nach ähnlich. Aber nicht äusserlich (wie bei Spinoza), sondern innerlich. Die Beweise in beiden Wissenschaften sind ihrer Natur nach ähnlich. (So wie aus dem bestimmten Inhalte „Kreis" folgt . . . . . ., so folgt aus dem bestimmten Inhalte „Schmerz" . . . . . .) 27
§ 12. Die Empfindungen (Objekte) sind in ihrem Verhältnisse zum Ich (Subjekte) am besten mit dem Terminus des „aufgehobenen Momentes" zu charakterisieren 31
§ 13. Es hat sich hier gezeigt, dass die Metaphysik der Erkenntniskritik vorhergehen muss. Sonst kommt man nie weiter 37
§ 14. Nochmalige, exakteste Prüfung und Darlegung des Beweises, dass ein Träger des Schmerzes existiert. — Der „ontologische Beweis" als Muster, wie ein mit Hilfe von Begriffen zu führender Beweis nicht beschaffen sein soll 40

Seite

§ 15. Fortsetzung dieses Beweises. — Die Aufmerksamkeit auf die Inhalte (Qualitäten) der Empfindungen muss jeder bei sich selbst besorgen. (Auch in der Geometrie sind die gezeichneten Linien nur Unterstützungen der Aufmerksamkeit und Vorstellung, die jeder bei sich selbst besorgen muss.) Äusserster Angriff auf den Skeptizismus und Widerlegung desselben 47
§ 16. Indirekte Bestimmung des Ichs als eines Wesens, das Objekte (Empfindungen) als aufgehobene Momente in sich trägt 53
§ 17. Wenigstens ideelle Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit des Ichs. Weiter wissen wir vorläufig nichts, ob das Ich materiell sei u. dergl. 55
§ 18. Ich und Empfindungen sind inkommensurabel 61
§ 19. Nachweis eines Affizierenden 67

Zweiter Abschnitt. Über die Berkeleysche Philosophie. Nachweis des Phänomenalismus (= Realismus mit kritischer Interpretation). Berkeley und Kant.

§ 20. Es gibt keine Perzeption ohne perzipierten Inhalt. Die wahrgenommenen Aussendinge sind als wahrgenommene unsere nach Aussen verlegten Empfindungskomplexe, folglich (nach Abschnitt I) aufgehobene Momente der Subjekte 71
§ 21. Wir können die Empfindungen nicht aus unserem Ich herausschleudern. Die Aussendinge können daher nur ein dem Ich ideell Gegenüberstehendes sein . . . 80
§ 22. Ist die Welt als wahrgenommene mit der an sich existierenden kommensurabel? Ist das Ich materiell? D. h. ist es selbst ein (allerdings innerliches) Stück eines an sich bestehenden körperlichen Organismus? — Nur in einem einzigen Falle ist hierüber unzweifelhafter Aufschluss möglich. Dieser Fall findet wirklich statt . . 84
§ 23. Nachweis des Phänomenalismus. Jedoch die Realität der Weltdinge an sich, von denen wir abhängig sind, bleibt selbstverständlich unangetastet 96
§ 23b. Kürzeste Fassung obigen Nachweises behufs leichterer Übersicht 120
§ 24. Wahrheit und Irrtum in Kants Kritik der alten rationalen Psychologie 121
§ 25. Kants zweite „Antinomie“ ihrem wahren Sinne nach . 132
§ 26. Grosser Vorzug der Berkeleyschen Präzisierungen vor denen Kants. (Berkeley wird infolge der Kantschen Darlegungen fast vollständig missverstanden.) . . . 140

Seite

Dritter Abschnitt. Über den Parallelismus des Physischen und Psychischen.

§ 27. Das wahre Verhältnis von Organismus (Nervenreiz) und Empfindung. Der Leib ist die Erscheinung einer bestimmten (in steter Erneuerung begriffenen) Position des Ichs zu den Weltdingen an sich. (Diese „Position" ist aber nicht als äusserlich gleichgiltige zu denken, wie das räumliche Verhältnis der Körper zu einander.) . . 154
§ 28. Fortsetzung 159
§ 29. Die willkürlichen Bewegungen = Erscheinungen eines Eingreifens unseres Ichs in die Weltdinge an sich. Dieses Eingreifen ist eine Art Balance-Halten. Die wahrgenommene äussere Welt ist nur ein Komplex von Daten zum Einhalten dieser Balance, also Balancedatum, Balancebild; (aber keine Kopie der Weltdinge an sich.) — Die unwillkürlichen Bewegungen. Der Atmungsprozess als Beispiel 164
§ 30. Herbartsche und Schopenhauersche Konzeptionen. — Wovon nach dem Dargelegten Gehirn und Gehirntätigkeit die Erscheinung sind. Was das Netzhautbild des Auges in Wahrheit vorstellt 169
§ 31. Nähere Ausführung der bisherigen Ergebnisse. Vergleich mit dem Balancebilde des Seilkünstlers. Gesamt-Lage unseres Ichs 177
§ 32. Jede andere Weltanschauung muss ebenfalls Weltdinge an sich und Balancebild unterscheiden. (Nur hält der Materialismus unser Balancebild für eine getreue Kopie der Dinge, in Bezug auf welche wir Balance halten.) — Worüber uns die chemischen Erscheinungen belehren. Die chemischen Formeln nach Analogie des Verhältnisses der einzelnen Buchstaben zu den verschiedenen Wörtern gebildet. — Organismus und einzelne Organe . . . 189
§ 33. Die Frage nach dem Unterschiede des Organischen und Anorganischen. — Die „Aberration" im Organischen. — Welchen Standpunkt die Naturwissenschaft diesbezüglich logischer Weise einzunehmen hat und in ihren besonnensten Vertretern heute auch tatsächlich einnimmt. 197
§ 34. Entwicklung der Organismen. Wesen der Fortpflanzung. Tod. — Einzeltier und Tierstock 205
§ 35. Die Krankheiten (Schwächungen) der Organismen ihren vier Hauptarten nach. — Entwicklung der Erkenntnis der Aussenwelt und des Gesichtsinnes. — Wesen des Gedächtnisses. — Entstehung und Bedeutung der durch das

Seite

Sich-Orientieren und Reflektieren hervorgerufenen Gemütsbewegungen. Das Nervensystem als Erscheinung dessen, wodurch diese Gemütsbewegungen zustande kommen 212

Vierter Abschnitt. Das Problem der Veränderung.

§ 36. Das Wesen der Veränderung an der Bewegung betrachtet. Was die Bewegung in Wahrheit ist . . 224

§ 37. Was sich in Wahrheit verändert. Über seine Grenze kann kein Ding wirken 237

§ 38. Die Gesamt-Ergebnisse in 7 „Punkten“ dargelegt. 1. Prüfung. 2. Nur aufgehobene Momente können dahinschwinden. 3. Der Ursprung alles Dahinschwindens. 4. Die „Berührungssphären“ von ihrer affizierenden Tätigkeit nicht verschieden. 5. Der Kern des Ichs verharrt. 6. Wie das Ich auf die Dinge an sich einwirken kann. 7. Ich und Dinge an sich haben kein äusserliches, schematisches, sondern ein (sit venia verbo!) essentielles Verhältnis zu einander 247

§ 39. Wesen und Inhalt des Kausalgesetzes. — Was wir nach dem Kausalgesetz erwarten. — Wieso wir etwas nach dem Kausalgesetz mit Bestimmtheit erwarten . . 261

Erster Abschnitt.

Möglichkeit einer Metaphysik, Methode, die ersten Resultate.

§ 1.

Die erste Frage aller metaphysischen Spekulation betrifft zunächst nicht so sehr die Erreichbarkeit der Wahrheit für unser Wissen, sondern vor allem ihre Fassbarkeit für den menschlichen Geist; ob sie, wie Schopenhauer sich ausdrückt, überhaupt für uns „wissbar“ sei, d. h. „in die Formen unseres Intellektes eingehen“ könne.

Zunächst muss etwas von jemandem erfasst werden können, dann erst kann man daran denken, ihm dieses inhaltlich für ihn mögliche Wissen auf irgend eine Weise faktisch beizubringen.

Wenn Wahrheit die Übereinstimmung unserer Vorstellungen und Gedanken mit den Gegenständen, nach welchen gefragt wird, bedeutet — so erhellt, dass die Beantwortung der Frage nach den letzten Gründen, dem Wesenskerne alles Seienden, von der Möglichkeit abhängt, diese Grundwesenheiten in unserem Geiste völlig adäquat nachzubilden. Es müssten, kurz gesagt, die Grundwesenheiten des Seienden (mögen sie eine wie immer beschaffene „Substanz“, „Materie“ oder was sonst sein) zu unseren direkten Wahrnehmungen, Vorstellungen werden; somit die Seinsinhalte unverändert in Vorstellungsinhalte, in Denkinhalte unsererseits überführt werden können. Dies wäre die einzig vollkommene, weil absolute Erkenntnis des Wesens aller Dinge. Nur in diesem Falle wären ja das Wesen der Dinge und

unsere Vorstellung von ihm wesentlich gleich, kongruent, ja identisch.

Allein das ist für immer unmöglich. Die Dinge bleiben ausser uns, ausserhalb unseres Ichs, und wir kennen nur die Einwirkungen derselben auf uns; (welche Einwirkungen mit diesen Dingen selbst nicht nur nicht identisch, sondern nicht einmal wesentlich gleichartig* sein können, was von vornherein — a priori — klar ist, und wir gleich in den ersten Abschnitten dieses Buches gründlich erkennen und durchführen werden).

Der Skeptizismus ist nun die Lehre, dass ob dieser Unmöglichkeit nie und nimmer eine richtige Erkenntnis der Dinge ausser uns (nach Kants Ausdrucksweise der „Dinge an sich") gewonnen werden könne.

Müssen wir aber, weil uns diese adäquate, absolute Erkenntnis — die doch gar so bequem wäre — versagt ist, sogleich die Möglichkeit einer anderen Erkenntnis des Wesenskernes der Dinge, die allerdings nur höchst indirekt und mühevoll zu erreichen sein kann, schon von vornherein verwerfen? Gibt es nicht oft ein gewisses, nicht zu verachtendes Wissen von Dingen auch ohne adäquate Vorstellung und Kenntnis derselben? Ein Wissen, meine ich, in dem Sinne, dass es, wenn auch nur ein indirektes Datum von etwas, doch höher steht und praktisch wertvoller ist, als völliges Nichtswissen von demselben. Allerdings ist hiezu ein gewisser Anhaltspunkt, irgend ein gegebenes Anzeichen von diesem Etwas nötig. Und ein solches besitzen wir doch auch von jenen letzten Wesenheiten, d. h. dem innersten Wesenskerne

* Ein Ding selbst und die Wirkung (Einwirkung), die dieses Ding auf ein anderes ausübt, sind beide etwas ganz Verschiedenes. Selbst der eingefleischteste Materialismus kann nicht sagen, dass die Dinge (Materie) und ihre Einwirkungen auf uns (Empfindungen) gleich, kongruent sind, sondern nur, dass diese aus diesen Einwirkungen entstehenden Vorstellungen (äussere Körper) und Begriffe (Materie) auf die auf uns einwirkenden Dinge im allgemeinen anwendbar seien, — eine Annahme, die als solche noch einer strengen Prüfung hinsichtlich ihrer Möglichkeit (ob sich in ihr kein innerer Widerspruch findet) und eines strengen Beweises hinsichtlich ihrer Richtigkeit bedarf.

alles Seienden! Welches wohl? Nun denn, es ist unser Wissen von uns, unser Fühlen, unsere Empfindungen, unsere Aussenwelt, wie wir sie wahrnehmen (als Wahrnehmung); — sie alle sind ja Ausflüsse, Wirkungen, Teile, zumindest ideelle Teile, aufgehobene Momente (oder wie man sie schon immer benennen will) jener letzten Wesenheiten; sie sind ja nur in diesen und vermöge dieser da; — hebt das innerste Wesen alles Seienden auf, und ihr habt sie mit aufgehoben; — sie alle rühren doch von den Grundwesenheiten her, nach denen wir fragen, stellen somit für uns Anzeichen von denselben dar. Was haben wir nun von diesen Anzeichen? (d. i. unserem Fühlen, Empfinden, Wahrnehmung der Aussenwelt u. s. w.) Zunächst dies, dass wir wenigstens gewisse (wenn auch vielleicht ganz grundlose und unbeweisbare) Hypothesen über Kongruenz resp. Inkongruenz dieser Anzeichen mit dem, wovon sie herrühren, aufstellen können; also Annahmen machen können in Bezug auf das innerste Wesen der Dinge, und zwar bloss mit Hilfe unserer uns zu Gebote stehenden Vorstellungen; welche Annahmen, wenn auch ganz willkürliche, doch alle nicht gleich richtig (zunächst gleich irrtümlich) sein können, m. a. W. von denen die eine zuweilen wahrer sein muss als die andere. Kurz: Metaphysische Wahrheiten sind potentia für unseren Geist wenigstens insoweit fassbar, als die verschiedensten Vergleiche unserer gewöhnlichen, empirischen Vorstellungen mit jenen Wesenheiten für uns möglich sind und einer dieser für uns möglichen Vergleiche (einer von allen möglichen) der der Wahrheit am nächsten kommende, der approximativ richtigste sein muss. — Und um mehr als um die Fassbarkeit haben wir vorläufig auch nicht gefragt.

Anmerkung. Das eben Gesagte soll an einem Beispiele noch ersichtlicher werden. — Ein allumfassender, alles Seiende bis in den Grund vollkommen adäquat, d. i. absolut erkennender Geist sei geneigt, unserem Vorstellungs- und Denkvermögen jene gewünschten Aufschlüsse über die Kardinalfragen alles Seins mitzuteilen. Uns eine völlig adäquate Erkenntnis jenes Wesenskernes beizubringen, wäre nun vielleicht gerade so unmöglich, wie dem von Geburt an Blinden einen adäquaten Begriff von der Farbe. Gleichwohl müsste er doch eine, wenn auch noch so unvoll-

kommene Übersetzung (Verdolmetschung) jener uns direkt unfassbaren Wesensinhalte in unsere uns geläufige Vorstellungsart vornehmen können. Dies soll wieder an einem Beispiel deutlicher werden. Alle Fragen, womit sich der Menschengeist schon so viel abgemüht, z. B. ob es nur ein oder mehrere Daseinsprinzipien gebe, ferner ob und inwieweit dieselben den uns bekannten Wesenheiten (Empfindungen, Vorstellungen) oder den uns vermeintlich bekannten (Materie etc.) ähnlich oder unähnlich, vergleichbar oder unvergleichbar, ferner ob unser Ich ein selbständiges Wesen sei oder nicht, ob zusammengesetzt oder nicht, ob es (die sog. Seele) dahinfliessend, stetig sich ändernd oder beständig sei, sterblich oder unsterblich, ob es (der Wille) frei oder nicht frei und in welcher Hinsicht frei resp. unfrei sei, worin ferner das Wesen des Sittlichen bestehe, ob es einen Ausgleich von Sittlichkeit und Glück, von Leiden und Schuld im Sinne einer ewigen Gerechtigkeit gebe etc. etc. — alle diese Fragen müsste er uns doch in einer unseren Wissensdrang wenigstens teilweise befriedigenden Art beantworten können. Mag die Beantwortung auch noch so analog, symbolisch, negativ und indirekt ausfallen, immer müsste sie mehr wert sein als gar keine. Denn es ist offenbar unmöglich, dass die eben erwähnten Fragen zugleich mit ja und in derselben Hinsicht mit nein beantwortet werden müssten. (Satz des Widerspruches. Vgl. § 4.) Wir sehen also, dass es für uns eine gewisse Fassbarkeit metaphysischer Wahrheiten geben müsse; oder was dasselbe ist, die Möglichkeit einer gewissen Beantwortung derselben absolut genommen. — Daraus ergibt sich aber wieder das schon oben Gesagte, dass wir gewisse Hypothesen (wenn auch vielleicht absolut unbeweisbare) über die Grundwesenheit alles Seienden auch aus eigenen Mitteln, aus den uns vertrauten Vorstellungen aufstellen können, von denen die eine wahrer sein muss als die andere.

§ 2.

Unser menschliches Wissen besteht, ganz allgemein gesprochen, grösstenteils aus Inhalten (d. i. Empfindungen, Wahrnehmungen) von dieser Aussenwelt und unserem (empirischen) Sein in derselben. Diese Inhalte bilden, wenn nur an sich allein betrachtet,* Data vom wahren Ansich, vom Wesenskerne der Welt, vom Transscendenten. (In diesem Sinne nennt sie auch Spencer „Kundgebungen“ des Unerkennbaren.) Aber über diese Data können wir in Bezug auf dasjenige,

* Als einzelne Inhalte, nicht an sich, sondern nach ihrem Verhältnisse zu und unter einander betrachtet, sind sie blosse Orientierungsbehelfe in unserer Aussenwelt.

woher sie stammen, uns gewisse Vorstellungen bilden, d. h. Annahmen machen. Diese Vorstellungen können zwar nur aus diesen Daten selbst entlehnt sein. Aber wir können doch gewisse Hypothesen, wenn auch ohne jede Berechtigung hiezu, aufstellen, darüber nämlich, ob und inwieweit diese Data von dem Wesenskerne alles Seienden verschieden, ob und inwieweit sie ihm ähnlich sind. Eine von all den Hypothesen muss die zutreffendste, richtigste von allen sein.

Alle philosophischen Systeme sind in Wahrheit selbst nichts anderes als solche Hypothesen über Kongruenz resp. Inkongruenz gewisser, uns bekannter Vorstellungen mit dem Transscendenten. Der Aufbau dieser Systeme besteht nur in einem Anhäufen von Tatsachen als Beweismaterial behufs Begründung dieser Hypothesen. Von all diesen Systemen, „Auslegungen der Natur“ (Schopenhauer) oder richtiger des Transscendenten, „des Absoluten“ (Hegel), was aber hier auf dasselbe hinauskommt, muss eine Auslegung der Wahrheit am nächsten kommen, eine solche Konstruktion das Transscendente am richtigsten (am wenigsten falsch) bezeichnen. Mag auch die für uns vollkommenste, möglichstbeste Bezeichnung der letzten Wahrheiten (die uns jener allumfassende Geist geben könnte) noch nicht gefunden sein, so muss doch wiederum eine unter den vorhandenen resp. eine Kombination derselben die vollkommenste, approximativ richtigste sein. Wenn es auch in metaphysischer Hinsicht für uns kein unbedingt Wahres geben sollte, so muss doch, wie Aristoteles trefflich bemerkt, „eines zuverlässiger als das andere sein.“

Mag auch, wie erwähnt, die Ungleichartigkeit zwischen dem Absoluten (dem Transscendenten, richtiger: dem Wirklichen in seiner Totalität) und unseren „Daten“ von demselben (unseren Empfindungen etc., die doch jedenfalls mit den Grundwesenheiten alles Seienden in irgend einem Zusammenhange stehen, Momente desselben, für uns Data von ihm sind) eine vollständige sein; — mögen z. B. die Wahrnehmungs- resp. Empfindungsinhalte, die wir empfangen (und

die wir weiters zu Begriffen verknüpfen, Ausdehnung, Schwere, Materie) auf den innersten, d. i. metaphysischen Kern der Welt noch so wenig anwendbar sein; so wäre doch auch in diesem Falle, ja gerade in diesem Falle durch einen solchen negativen Aufschluss unsere Erkenntnis schon bedeutend erweitert. Denn damit (d. i. mit der sicheren Erkenntnis dieser vollständigen Ungleichartigkeit und Unanwendbarkeit) wären wir z. B. schon vom Materialismus als einer falschen, irrtümlichen Auslegung des Absoluten befreit. — Ganz dasselbe in fast gleichen Worten lehrt Kant in seinen Prolegomenen einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 60. — Ein sehr beträchtlicher Gewinn, bemerkt schon Augustinus in seinem gegen die Skeptiker gerichteten Buche, liegt in der Verneinung und Ausschliessung eines Irrtums.

Wäre aber das Gegenteil der Fall, wäre das metaphysische ens und unsere äusseren Data von demselben (resp. die aus diesen Daten abgezogenen Begriffe, wie Ausdehnung, Schwere, Materie etc.) mit einander kongruent, wesentlich gleich; so wäre der richtige Aufschluss hierüber gleichbedeutend mit der Erkenntnis der Wahrheit der materialistischen Weltanschauung.

Es ist also nicht abzuleugnen, dass es eine gewisse, wenn auch nur äusserst indirekte und relative, aber doch approximativ richtige Auslegung und Beantwortung unserer metaphysischen Fragen geben müsse; d. h. absolut genommen, der blossen Möglichkeit nach. Es handelte sich um die Frage, ob und inwieweit die letzten Wahrheiten der Möglichkeit nach für unseren Geist fassbar seien. Wir sahen: Die Wahrheit ist für uns im schlimmsten Falle wenigstens negativ d. i. als Ausschluss unzähliger möglicher Irrtümer fassbar. Eines der unzähligen, nach menschlichen Vorstellungen und Begriffen möglichen philosophischen Systeme muss das wahrste, richtigste von allen sein. Wie weit aber ein solcher vielleicht nur rein negativer Aufschluss von positivem Werte d. i. unsere Erkenntnis erweiternd, m. a. W. für unseren Wissensdrang befriedigend

sein kann, sowie alles Nähere über einen solchen Aufschluss selbst und die Möglichkeit, ihn mit unseren Mitteln als sicheres Besitztum zu erwerben, kann natürlich erst im weiteren Verlaufe unserer Untersuchungen klar werden.

§ 3.

Die nächste Frage ist: Kann nun ein solcher Aufschluss überhaupt von uns mit unseren Kenntnissen und Mitteln gewonnen werden und zwar mit unbedingter Sicherheit? Nach der allgemeinen Erledigung der Frage, ob und inwieweit die Wahrheit für uns fassbar, unserem Intellekte zugänglich sei, heischt die Frage über die Erreichbarkeit derselben ihre Antwort. Die Erreichbarkeit der wahren Metaphysik fällt (nach dem Bisherigen) zusammen mit der Möglichkeit, aus den Daten, die wir vom Transscendenten besitzen, einen gewissen (natürlich unbezweifelbaren, absolut sicheren!) Rückschluss auf die Basis alles Seienden, auf der und in der wir ruhen und von der wir ja gewissermassen selbst ein Stück sind, (auf deren Grundwesenheit) zu machen; einen Rückschluss in dem Sinne, ob und inwiefern jene Basis und unsere Data von ihr (Empfindungen, Vorstellungen der Aussenwelt u. s. w.) einander ähnlich oder unähnlich sind.

Bevor wir uns aber an dieses Problem machen können, muss allererst feststehn, ob und inwieweit diese unsere Data selbst wahr sind, d. h. ob in diesen Daten, die wir besitzen, wenigstens etwas (wenn auch noch so allgemein lautendes, doch aber) absolut Gewisses enthalten sei. Von diesem aus wollen wir uns sodann weiterhin umsehen. Dieses aber müssen wir vor allem haben.

§ 4.

„Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas et nulla deceptio est.“ „Wenn man bloss bei der Art und Weise, wie uns etwas erscheint, stehen bleibt und nach

weiter nichts fragt, so ist keine Täuschung möglich.“ (Augustinus, Contra Academicos III. 26.) „Die Vorstellungen an sich betrachtet und nicht in Beziehung auf ein anderes, können überhaupt nicht falsch sein; denn ob ich mir nun eine Ziege oder eine Chimäre vorstelle, immer ist die Wahrheit unumstösslich, dass ich mir dieses eben vorstelle.“ (Descartes, Meditationes III.) Dies ist die Basis aller Philosophie für alle Zeiten, das für immer unverrückbare δως μοι που στω, ein ewig felsenfester Stützpunkt, zwar eng begrenzt, aber doch genügend, um frei und sicher nach allen Seiten Umschau zu halten. Diese apercu's besagen, dass unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. mögen sie auch Trug und falscher Schein sein, dennoch als solche an und für sich, ihrer Existenz und ihrem Inhalte (ihrer Qualität) nach, nicht unwahr sein können. Auch Trug und falscher Schein, z. B. unsere Sinnestäuschungen haben (als unsere Empfindungen und Wahrnehmungen genau so wie alle unsere Empfindungen und Wahrnehmungen), wenn sie einmal da sind, unbezweifelbare Realität und eine ganz bestimmte Qualität. — Wenn ich z. B. einen Schmerz leide, so wäre es unwahr, wenn ich sagte, ich leide keinen Schmerz. Denn in diesem Falle ist mein Schmerz wirklich vorhanden, er ist da, hat also Dasein, Realität. Ebenso wäre es unwahr, wenn ich sagte, ich empfinde nicht Schmerz, sondern etwas anderes.

Die Erscheinung eines Dinges, unsere Wahrnehmung von ihm und das wahrzunehmende Ding selbst mögen beide von einander noch so verschieden, mögen noch so inkongruent sein, so ist es doch unumstösslich wahr, dass meine Wahrnehmung als solche (für sich betrachtet) wirklich existiert, wahr ist und zwar mit sich selbst kongruent ist, d. h. diese bestimmte Qualität und keine andere hat. An sich, abgesehen von der Beziehung auf das Ding, welches wahrgenommen werden soll, ist die Wahrnehmung immer absolut wahr.

Wenn also einer sagen wollte: Meine Empfindung ist nicht, — der setzte damit (mit dem Ausdrucke: „meine Em-

pfindung") doch schon die Empfindung als gegebene Realität voraus und sagte also: Meine daseiende Empfindung ist nicht daseiend — der beginge den Grundfehler aller Fehler, verstiesse gegen den Satz des Widerspruches resp. der Identität, den Kardinalsatz unseres Denkens. Oder wenn er sagte: Meine Empfindung (d. i. was ich empfinde) wird nicht von mir empfunden, der sagte: Was ich empfinde, empfinde ich nicht — allgemein ausgedrückt: A ist gleich Nicht = A, — derselbe Verstoss gegen das erste Denkgesetz.

Ebenso wie das Dasein ist auch die Qualität jeder Empfindung absolut wahr. Wer dies leugnete, würde sagen: Meine Empfindung ist qualitativ anders als ich sie empfinde — ein gleicher Verstoss gegen den Satz des Widerspruches, da meine Empfindung (das Empfundene) und das, was ich empfinde, eines und dasselbe, absolut identisch sind.

Es zeigt sich uns hier, dass der Satz der Identität (sowie dessen Kehrseite, der Satz des Widerspruches) nichts weiter als der Ausdruck für den allgemeinsten Inhalt aller unserer Empfindungen, Wahrnehmungen etc. ist. In dem Inhalte der Empfindung, oder einfach „in der Empfindung ist die absolute Position mit enthalten, ohne dass man es merkt" (Herbart), genauer: in jeder Empfindung ist das Dasein dieser Empfindung, sowie auch ihre bestimmte Qualität als unumstössliche, nicht wegzuleugnende Tatsache dokumentiert. Die Realität und Sichselbstgleichheit der Empfindungen und damit aller uns bekannten Realitäten ist demnach im Grunde zunächst kein Denk-, sondern in erster Linie ein Tatsachengesetz; der Satz der Identität ist allererst nur der Ausdruck dieses allgemeinsten Tatsachengesetzes, in zweiter Rücksicht erst eine Denkformel, die typische Bezeichnung der Wahrheit, dass alle Vorstellungsinhalte, die unser Geist perzipiert, reproduziert und über die er reflektiert, d. i. denkt, sichselbstgleiche sind. — Denn alle unsere Vorstellungen als sichselbstgleiche zu denken ist nur deshalb eine Notwendigkeit, ein „Gesetz", weil alle unsere Denk- und Vorstellungsinhalte reproduzierte Empfindungen (Kombinationen von Empfindungsinhalten) sind, alle Empfindungen

aber qualitativ bestimmt, d. i. mit sich absolut identisch (sich selbst gleich) sind.

Der Satz der Identität ist also Eines mit der Tatsache der Identität, d. i. qualitiven Bestimmtheit der Empfindung und damit ihrer absoluten Wahrheit an sich. — Schon Aristoteles erkannte den untrennbaren Zusammenhang des Satzes des Widerspruches mit der Tatsache der Bestimmtheit der Empfindungen, indem er zeigte, wie die Leugner dieses Satzes zugleich die Bestimmtheit der Empfindungen, ja aller Dinge überhaupt hinwegleugnen müssen. (A. Metaphysik IV. 4.) Auch Feuerbach sagt in diesem Sinne, „Das oberste Gesetz aller Erfahrung, ja alles Denkens, ja die Basis selbst unseres Lebens beruhe einzig und allein auf der Bestimmtheit der Natur der Dinge.“ (F. Über das Wunder.) „Die Gesetze der Wirklichkeit (d. i. der Empfindungs- und Wahrnehmungskomplexe) sind auch die Gesetze des Denkens.“ (F. Grundsätze der Philosophie der Zukunft.)

Jede Empfindung ist als solche an sich, für sich allein betrachtet, absolut wahr. Bedeutet nämlich Wahrheit die Übereinstimmung eines (vorzustellenden) Gegenstandes mit unserer Vorstellung von ihm, so kann keine Wahrheit grösser, sicherer und selbstevidenter sein als die der Realität und bestimmten Qualität der Empfindung, kurz der Wahrheit der Empfindung im Augustinisch-Cartesianischen Sinne. Denn hier ist die Übereinstimmung von Gegenstand und unserer Vorstellung von demselben (Darstellung desselben in unserem Geiste) eine absolute; die Empfindung als Gegenstand (Realität) und als Vorstellung (Darstellung desselben in unserem Geiste, unserem Ich) ist Eines und Dasselbe.

Was nun die Empfindungen näher für ein Sein haben, z. B. hinsichtlich ihrer Selbständigkeit resp. Unselbständigkeit, Flüchtigkeit und dgl. Fragen, kommen hier natürlich nicht im mindesten in Betracht. Es genügt uns zunächst zu wissen, dass sie real und wahr sind. An den Empfindungen haben wir ein (wenn auch noch so geringes, unselbständiges, flüchtiges, einseitiges!) Stück absoluter Realität und damit absoluter Wahrheit. Als eine an sich wahre Realität macht

in dieser Hinsicht eine jede unserer Empfindungen einen Teil des unermesslichen Universums des Seins aus.

Anmerkung. In gleichem Sinne spricht einer der grössten Antiskeptiker, George Berkeley, „allem, was wir sehen, fühlen, hören" u. s. w. „Existenz" zu, obgleich er diese Existenzen bekanntlich nur als subiective Phänomene gelten lässt (Ueber die Prinzipien, Kap. 40), wie er überhaupt alle Dinge der Aussenwelt nur als Wahrnehmungen und Vorstellungen („Ideen") unseres Ichs, die wir aus unseren Empfindungen als Orientierungsbehelf gebildet haben, ansieht. „In dem hier bezeichneten Sinne von Realität", sagt Berkeley, „ist offenbar jede Pflanze, jeder Stern, jedes Mineral und im allgemeinen jeder Teil des Weltsystems nach unseren Prinzipien ebenso sehr wie nach irgend welchen anderen ein wirkliches Ding." (Kap. 36.) „Was auch immer wir sehen, hören, fühlen oder irgendwie begreifen, bleibt so gewiss und ist so real, wie es je gewesen ist." (Kap. 34.) „Es gibt keine Prinzipien, welche dem Skeptizismus mehr widerstritten, als die von uns dargelegten." (Kap. 40.)

Möglichkeit eines Rückschlusses von unseren Empfindungen auf die Wesenheiten, denen sie inhärieren und von denen sie herkommen.

§ 5.

Wir kehren zu unserem Thema zurück. Wir fragen nach der Möglichkeit eines Rückschlusses von unseren Empfindungen auf ihr Nachbarsein, m. a. W. eines Rückschlusses von dem uns direkt an sich Bekannten zu dem uns direkt nicht an sich Bekannten.

Die Möglichkeit nun eines solchen Rückschlusses hängt einzig und allein davon ab, dass wir irgend welche Mittel haben, zu zeigen, die Empfindungen seien sowohl mit dem Wesen, dem sie inhärieren, als auch demjenigen, von welchem sie herstammen, kongruent, ähnlich, vergleichbar oder inkongruent, unähnlich, unvergleichbar u. s. w. und in wie weit sie dieses seien. — Vor allem aber natürlich, dass überhaupt solche Wesenheiten da sind, denen sie inhärieren und von denen sie herkommen! —

Woher nun solche Mittel? Es ist einleuchtend, dass dieselben wiederum nur in den Empfindungen, in diesem uns bekannten Sein liegen können. In ihnen, in ihrem richtig

verstandenen Inhalte, in ihrer bestimmten Qualität müssen solche Aufschlüsse, wie wir sie wünschen, enthalten sein, — wenn anders sie überhaupt für uns möglich sein sollen. Denn wir haben und kennen nichts weiter als unsere Empfindung, wir können doch aus uns selbst und unseren Empfindungen nicht herausfahren und unsere Empfindungen mit jenen Wesenheiten, die wir erkennen, d. i. als Vorstellungsinhalte haben wollen, vertauschen. Wir haben und kennen unmittelbar und direkt nur unsere Empfindungen und weiter nichts. Diese unstreitig unendlich wichtige und unumstössliche Wahrheit findet bei vielen bequemen Gemütern überaus leicht Eingang, — bei Leuten, die sich doch sonst gegen andere ebenso leicht zu erfassende Einsichten oft geradezu wie vernagelt geberden, bei sogenannten „skeptisch“ angelegten Naturen, d. i. solchen nur zum Zerstören, Niederreissen, aber nicht zu wirklichen Leistungen, zu positivem Aufbau Befähigten. Diese nur destruktiv angelegten und darum stets verneinenden Geister beruhigen sich mit wahrem Behagen bei dieser Tatsache. Das ist so etwas für sie, da empfinden sie geradezu eine rechte Schadenfreude, einen Triumph über die Armen, denen das Problem des Daseins noch immer keine Ruhe lässt. Diese Tatsache dient ihnen auch vor sich selbst als eine gute Ausrede, als eine Entschuldigung für ihren Leichtsinn, ihre Indolenz und Unfähigkeit. Darum weigern sie sich auch einzusehen, dass trotz alledem die Möglichkeit eines Aufschlusses über jene metaphysischen Fragen noch lange nicht erschüttert ist. Denn gerade darum handelt es sich ja, das eben ist die Frage, ob diese Empfindungen, über die hinaus wir nicht gelangen können, nicht doch vielleicht unbedingte, unumstösslich sichere, nicht misszudeutende Hinweise auf jene Wesenheiten, nach denen wir fragen, in sich enthalten und bei sich führen; — wenn auch zunächst nur indirekte und negative Hinweise und Aussagen. Kein Skeptiker der Welt kann uns logischer Weise von vornherein abstreiten, dass Feuerbachs Worte geradezu goldene Worte sind: „Die menschlichen Empfindungen haben ontologische, metaphysische Bedeutung. In

den Empfindungen, ja in den alltäglichsten Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen.“ (F. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. § 33.) An uns aber, den Antiskeptikern, die wir nach Wahrheit dürsten, und die daher nichts so sehr anekelt wie jener gemütlich gelassene Verzicht auf dieselbe — an uns liegt es, solchen in den Empfindungen möglicherweise vorhandenen Schatz aufzusuchen und zu heben.

§ 6.

Bis hierher hätten wir die Frage, ob und unter welchen Bedingungen metaphysische Aufschlüsse möglich seien, erledigt. Es zeigte sich, dass mit unseren Mitteln solche Aufschlüsse nur dann erreichbar sind, wenn in den Empfindungen selbst Inhalte liegen, welche unleugbar auf jene Realitäten hinweisen, zu denen sie gehören, sowie auch auf jene, von denen sie herrühren, — welche Realitäten wir hier der Kürze halber ihre Nachbarrealitäten, ihr benachbartes Sein nennen wollen. Die Hinweise auf diese Nachbarrealitäten müssen ferner derartige sein, dass sie eine Ähnlichkeit, Kongruenz, Unähnlichkeit u. s. w. beider dartun und auch anzeigen, in wie weit solche Ähnlichkeit etc. statthat; — wie aber schon erwähnt, vor allen Dingen, dass solche Nachbarrealitäten der Empfindungen überhaupt da sind.

Dieser unser Standpunkt, weil in sich zulässig und unangreifbar, widerstreitet keinem der bisherigen vernünftigen Einwände gegen die Möglichkeit, metaphysische Wahrheiten zu gewinnen, und steht auch zu der in der Kantschen Vernunftkritik gezogenen Grenzbestimmung nicht im geringsten Widerspruche. Ja er ist geradezu als notwendige Konsequenz derselben zu betrachten. Denn gerade „die Begrenzung des Erfahrungsfeldes schränkt sich bloss auf das Verhältnis desjenigen, was ausserhalb desselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, ein.“ Dies sagt Kant selbst in seinen Prolegomenen, dieser konsequenten Ergänzungsschrift zu seiner Vernunftkritik in § 59. Und dieses Ausserhalbliegende, — fügen wir hinzu — können wir (zumindest negativ)

bestimmen, wenn in dem Innerhalbliegenden solche Data vorkommen, welche die Inkongruenz resp. Kongruenz, Unähnlichkeit oder Ähnlichkeit etc. beider (des Ausser- und des Innerhalbliegenden) unwiderleglich dartun; — sowie auch den Grad dieser Inkongruenz oder Kongruenz und die Hinsicht, in welcher sie statthaben. — Dies ist nach dem Satze der Identität selbstevident. „Von diesem Ausserhalbliegenden aber," sagt Kant weiters, „bleibt dann doch ein für uns hinlänglich (scilice: wenn auch negativ) bestimmter Begriff übrig, obgleich wir alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst (d. i. positiv) bestimmen könnte. Denn wir bestimmen ihn doch respektive auf die Welt und auf uns und mehr ist auch nicht nötig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie dazu die Materialien von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns also nicht." (Prolegomena, Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? § 58.) Kant zeigt also, dass diese Art der Begrenzung und negativen Bestimmung des Transscendenten toto genere verschieden sei von dem Verfahren des alten Dogmatismus, den die Vernunftkritik bekämpfte. Denn letzterer unternahm es, das jenseits aller Erfahrung Liegende kritiklos mit Vorstellungsinhalten der Erfahrung auszuschmücken, mit unseren uns direkt bekannten (aus Empfindungskomplexen bestehenden) Vorstellungen zu bestimmen und zu konstruieren; ohne darnach zu fragen, ob diese aus der Erfahrung entlehnten Vorstellungen dort Geltung, ja nur Sinn und Bedeutung haben, mit anderen Worten, ob die uns direkt bekannten Inhalte (das Innerhalbliegende!) mit dem Transscendenten (dem Ausserhalbliegenden!) kongruent oder ähnlich sind oder nicht. „Kritik der Vernunft," sagt Kant, „bezeichnet hier den wahren Mittelweg, zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anrät, und wodurch kein Mensch eines Bessern belehrt wird, sondern einen solchen,

den man nach Prinzipien genau bestimmen kann." (Ebendaselbst, § 58, Schluss.) Der Dogmatismus unternahm es, wie erwähnt, die innerhalb unserer Vorstellungswelt geltenden Vorstellungen und Begriffe auf das über sie Hinausliegende anzuwenden, und zwar kritiklos, ohne die Berechtigung hiezu aufzuzeigen; der Skeptizismus wiederum behauptet die Unmöglichkeit jeder solchen Anwendung, gleichviel ob sie positiv oder negativ sei, ohne aber einen Beweis der Berechtigung des Gegenteils seiner Behauptung auch nur anzuhören, indem er sich absichtlich dagegen die Ohren verstopft. Der richtige Mittelweg ist die echte, kritische Forschung, welche die Fehler beider Extreme vermeidet.

§ 7.

Aber abgesehen von sonstigen anderen Gründen, wäre es selbstverständlich ein vergebliches Bemühen, die Möglichkeit des Vorhandenseins oben erwähnter Data in den Empfindungen theoretisch im allgemeinen näher darzulegen. Inhalte (Qualitäten etc.) können nur an ihnen selbst aufgezeigt werden. Die Empfindung kann in ihrer Wahrheit wie ihrem Dasein und ihrer Qualität nach nicht theoretisch deduziert werden, sondern sie zeigt ihr Dasein und ihre Qualität an sich selbst auf. Und so ist es mit aller Wahrheit. „Wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart", sagt einer der grössten Antiskeptiker, „so auch die Wahrheit sich und ihr Gegenteil." (Spinoza.) Denn alle Wahrheit besteht für uns nur in bestimmten Vorstellungs- d. i. im Grunde Empfindungsinhalten. Und alles Forschen nach Wahrheit beruht auf der Untersuchung, nicht ob gewisse Denk- und Vorstellungsinhalte an sich wahr sind — an sich ohne Beziehung auf ein anderes sind sie alle wahr, § 4 — sondern ob das, wonach gefragt wird, das gesuchte X, mit unseren Vorstellungen von ihm kongruent sei, sich mit ihm decke (positive Wahrheit) oder nicht decke (negative Wahrheit). Bei den Empfindungen aber an und für sich ist diese Frage nach ihrer Wahrheit d. i. nach solcher Deckung oder Nicht-

deckung überflüssig, ja gar nicht aufzuwerfen. Denn hier ist, wie erwähnt, selbstevident diese Deckung eine absolute.

Weiters erhellt, dass alle Beantwortung, welche uns die Spekulation unmittelbar erschliessen kann, schon vorher von uns allen in bestimmten von uns percipierten Inhalten intuitiv gewusst werden muss, und wir nur „nicht Selbstbesinnung genug besitzen, um auf die Elemente der Anschauung zurückzugehen.“ (Schopenhauer.) D. i. um unser intuitives sozusagen primäres Wissen in unser abgeleitetes, reproduktives und reflexives unverfälscht überzuleiten.

Die Möglichkeit eines Vorhandenseins dieser oft erwähnten, in den Empfindungen vielleicht enthaltenen Data über Kongruenz oder Inkongruenz mit ihrem Nachbarsein kann also nur durch die Tat, durch faktisches Aufzeigen solcher Data als vorhandener nachgewiesen werden. Ist dieses geschehen, ist deren Wirklichkeit dargetan, so bekümmert uns deren Möglichkeit nicht mehr. „Denn wenn bewiesen worden, dass etwas existiert, so haben wir seiner Möglichkeit nach nicht mehr zu fragen.“ (Kant.) Der Schluss ab esse ad posse ist unwiderleglich, aber auch überflüssig. Nichtsdestoweniger soll, soweit es angeht, selbstverständlich auch die Darlegung der Möglichkeit von Tatsachen erfolgen, da ja damit zugleich auch die Einsicht in die Genesis und das Wesen derselben unzertrennlich verknüpft ist.

Wir müssen somit eifrig nachforschen, ob ein solcher Hinweis auf andere Wesenheiten in den Empfindungen wirklich anzutreffen sei.

Volkelt drückt seine Lehre von der Tatsache eines solchen Hinweises dahin aus, dass sich uns in der Erfahrung etwas Unerfahrenes zu erkennen gebe, lehrt also gleichfalls, dass wir durch die Erfahrung selbst berechtigt seien, über die Erfahrung hinauszugehen. Jedoch sagen wir, nicht wie er: Durch die „Form“ des Erfahrens, sondern durch den „Inhalt“ das Erfahrens, d. i. durch den Inhalt (Qualität) der Empfindungen. —

Was sind nun die Empfindungen ihrem allgemeinsten Inhalte nach? — abgesehen natürlich von dem

schon erwähnten allgemeinsten Inhalte ihres Daseins und ihrer bestimmten Qualität.

Dieser allgemeinste Inhalt aller unserer Empfindungen ist nun derjenige, welcher zuerst von Berkeley am bestimmtesten hervorgehoben wurde — er ist das percipi, das Empfangenwerden derselben von uns, richtiger ihr Aufgefasstwerden unsererseits.

Anmerkung. Wir können keine Empfindung haben, ohne sie zu perzipieren, eine nicht perzipierte Empfindung wäre eine nicht empfundene — eine contradictio in adiecto. Wir können nicht dabei stehen bleiben zu sagen: Die Empfindung existiert, was Augustinus und Descartes hervorhoben, wir müssen mit Berkeley hinzufügen: Die Empfindung existiert in uns, ihr Sein besteht im Gewahrwerden ihrer unsererseits.

Dieselbe Wahrheit drückt ein modernes treffliches Buch der Psychologie, das ich geradezu als eine Art zweite „Prolegomena" hochschätze (Psychologie als philosophische Hilfs- und Grundwissenschaft) folgendermassen aus: „Als das allgemeinste Merkmal der Bewusstseinserscheinungen wurde bereits die Innerlichkeit eines lebendigen Wesens bezeichnet, welche sich in der Entgegensetzung von Objekt und Subjekt oder eines Inhalts und des auffassenden Wesens kundgibt . . . . . Es gibt nirgends in der Welt ein Vorstellen, Wollen, Denken als solches, sondern überall nur Wesen, Subjekte, welche diese Tätigkeiten ausüben." (Jodl, Lehrbuch der Psychologie 1896. 3. Kapitel 1.) Vor allem also gibt es in der Welt nirgends ein Empfinden und damit auch keine Empfindung, die nicht Empfindung eines Subjektes wäre. Keine Empfindung ohne ein (sie empfindendes) Ich. Doch wollen wir bezüglich der Aufstellung dieses Ichs hier noch behutsam sein. Wir müssen nämlich erst zeigen, ob, da wir direkt nur unsere Empfindungen kennen, ein solches Ansich, dem sie inhärieren d. h. ein Ich als ein den Empfindungen gegenüber selbständiges, wirklich existiert. Denn es wird von manchen, welche der erwähnten Selbstbesinnung entbehren, behauptet, dass das Ich vielleicht nur ein blosses Konvergieren, ein blosses „Zusammen" von Empfindungen, aber keine wesenhafte Realität sei.

Aus diesem Inhalte ihres percipi ergibt sich vorläufig noch nichts Bestimmtes über die die Empfindungen perzipierende Realität, zusagen ihre nächste Nachbarrealität. Wir müssen uns daher nach weiteren Inhalten umschauen.

§ 8.

Beachten wir zunächst die uns durch die Sinne zugeführten sog. äusseren Empfindungen.

Was ist der allgemeinste Inhalt dieser, wie man sagt, von aussen kommenden Empfindungen? Es ist, E. v. Hartmann's treffenden Ausdruck zu gebrauchen, ihr Aufgezwungenwerden.

Anmerkung. Wir bezeichnen damit nichts weiter, als dass wir uns des Daseins unserer Sinnesempfindungen, wenn sie eben einmal da sind, nicht erwehren können. Sie sind, sagt man häufig, ohne unser Zutun da. Wenn wir auch die Bedingungen, unter welchen wir etwas sehen, hören etc., hänfig selbst aufsuchen, so suchen wir aber damit noch keineswegs diese Empfindnngen selbst auf. Das können wir gar nicht. Wir können sie so wenig als solche an nns heranbringen, in uns gleichsam hereintragen, wenn sie nicht da sind, ebensowenig wie wir sie im Falle ihres Daseins in uns als solche aus uns heraustragen können. Knrz gesagt, wir können wohl in manchen Fällen die Bedingnngen des Zustandekommens bestimmter Empfindnngen in uns herbeischaffen, aber ihr Znstandekommen selbst als solches ist in allen Fällen unserer Wirksamkeit entrückt. — Der Umstand, dass unser Bewusstsein (recte: unser Ich) hinsichtlich aller seiner Zustände aktiv, aufnehmend, perzipierend ist, ändert nichts an der Tatsache des Aufgezwungenseins der Sinnesempfindungen. Die aufgezwungene Empfindnng wird nur vom Ich, rezipiert, hingenommen. Das Ich ist das Aktive, Aufnehmende, welches günstig, indifferent oder ungünstig (sich wehrend) aufnimmt; die Empfindung aber ist das Passive, Gesetzte, Aufgezwungene. Jede Sinnesempfindung ist eine Impression, ein Eindruck, ein gleichsam in uns herein Gedrücktes, wie auch schon Platon die Seele (das Ich) Eindrücke in sich aufnehmen lässt und sie in dieser Hinsicht naiver Weise mit Wachs vergleicht.

Diese Tatsache des Aufgezwungenseins, obgleich unabweisbar in jeder unserer Sinnesempfindungen liegend, wollen wir dennoch der Präzision halber zunächst nur bei einigen Empfindungen, und zwar den mit Unlustgefühlen betonten hervorheben. Es sind dies die Schmerzempfindungen. Ihr allgemeinster Inhalt ist der des Aufgezwungenseins, Zuwiderseins, des Kontrastierens. Kein Mensch in der Welt kann leugnen, dass seine Schmerzen, die er hat, (diejenigen Empfindungen, die er als Wehe, als Leid fühlt, also diejenigen, die er unter den Begriff des Schmerzes zusammenfasst) ihm ein wider Willen Aufgezwungenes, gegen das er sich wehrt, kurz ihm ein „Zuwideres“ sind.

Die Empfindungen (resp. Gefühle), welche wir als Schmerzen, Leiden, Qualen etc. bezeichnen, sind im Gegensatze zu allem

anderen, was wir sonst zuwider nennen, ein absolut, ihrem Wesen nach Zuwideres; während alles andere von uns zuwider genannte nur durch Verknüpfung mit solchen Unlustgefühlen zu diesem Namen kommt. Ein Stein, über den wir stolpern, ist nur in dieser Hinsicht, also nur relativ und zufällig zuwider, er kann uns im nächsten Augenblicke vielleicht schon sehr willkommen sein z. B. als Waffe.* Der Schmerz aber ist ein uns absolut, d. i. schlechthin an sich Zuwideres. Auch er kann uns in seltenen Fällen willkommen sein z. B. als Zeichen beginnender Heilung einer Krankheit; aber dann ist er eben nur in dieser Hinsicht als Zeichen, als guter Vorbote, willkommen, wie der Stein als Waffe. Aber an sich selbst genommen, als solcher schlechthin ist er es nicht, sondern das Gegenteil. Auch ist der Schmerz nicht etwa ein nur in einer Beziehung Zuwideres — wie z. B. ein Mensch nur in einer Beziehung (in Bezug auf den Herrn, die Gesellschaft) ein Diener ist, ausserdem aber noch etwas anderes, Lebewesen, Mensch u. s. w.; die Dienerschaft also nicht sein ganzes Wesen ausmacht, ihm überhaupt nicht wesentlich ist; der Schmerz ist vielmehr ein seinem Ansich, und zwar seinem ganzen Ansich nach Zuwideres. Das Zuwidersein macht geradezu sein ganzes Sein und Wesen aus. Nach Wegnahme des Zuwideren bleibt vom Schmerze nichts übrig, ebenso wie nach Wegnahme des letzteren vom ersteren nichts bleibt. Sie decken sich. Beide Begriffe sind synonym. Was an einer unserer Empfindungen (uns) zuwider ist, ist Schmerz, und umgekehrt, was an irgend einer unserer Empfindung Schmerz ist, ist zuwider.

Was folgt nun aus dem genannten Inhalte dieser Empfindungen? — Offenbar, dass sie nicht für sich allein, selbständig existieren können. Ein Aufgezwungenes kann es

* An sich ist er uns gleichgiltig, nur als Mittel zum Zweck resp. als Hindernis kann er uns gemäss oder zuwider sein. — Er ist eben ein aus indifferenten Sinnesempfindungen aufgebauter Wahrnehmungskomplex, der deshalb ebenfalls für uns indifferent ist, im Gegensatze zu Lust und Schmerz, welche für uns an sich nicht indifferent, gemäss resp. zuwider sind.

nicht geben ohne ein Etwas, dem es aufgezwungen wird; ein Schmerz (ein Zuwidersein, ein Kontrast) ist nicht möglich ohne eine ihn umfassende, höhere Einheit, der er zuwider ist, der oder in der er kontrastiert. Weil der Schmerz ein Zuwideres ist, kann er als solcher nicht da sein ohne eine Realität, in Bezug auf welche er zuwider ist. (Im Begriffe des Zuwideren liegt seine notwendige Beziehung auf ein anderes enthalten, d. i. zugleich die Notwendigkeit, dass dieses andere von ihm alteriert wird.) Da er (der Schmerz) nun aber, wie erwähnt, ganz und gar nichts weiter ist ausser diesem seinem Zuwidersein, dieses sozusagen seine ganze Realität ausmacht, (sein ganzer Inhalt ist) — so kann er auch als Realität nur existieren, wenn eine andere Realität da ist, inbezug auf welche er nicht nur als ein Zuwideres, sondern überhaupt nur als Realität, d. i. als real möglich ist. — Hebt diese andere Realität auf, inbezug auf welche er nur ein Zuwideres ist, und ihr habt ihn ganz, seine ganze Realität aufgehoben; denn seine ganze Realität, er alles in allem ist Zuwidersein, ein Zuwideres.* Ein Zuwideres aber ist allein für sich unmöglich. — Was nichts weiter ist, als Alterierung eines andern, ist nur durch dieses andere da, ist idealer, unabtrennbarer Teil von diesem.

Mit anderen Worten: Der Schmerz entlehnt, erborgt seine Realität von einer andern. Denn, wenn er ohne diese andere Realität, deren Alteration er ist, nicht existieren kann, mit ihr zugleich notwendig mit verschwindet, d. h. mit ihr steht und fällt, so entlehnt er eben sein ganzes Sein und Wesen von ihr. Der Schmerz entlehnt ja nicht nur eine Qualität, wie der Stein das Zuwidersein von dem Stolpernden (da derselbe nur in Hinsicht auf den über ihn Stolpernden zuwider ist) oder wie ein Mensch die Dienerschaft (das Dienen) von seinem Herrn, sondern da sein Zuwidersein seine ganze

* Was an einem Schmerze (an sich genommen, nicht in Reflexion auf ein anderes oder in Verknüpfung mit anderem) nicht zuwider ist, ist einfach nicht Schmerz, sondern mit ihm verknüpfte Sinnesempfindung, vielleicht sogar auch etwas Lustgefühl z. B beim Jucken.

Realität ausmacht (sein ganzer Inhalt ist), so entlehnt er seine ganze Realität von dem Wesen, in Hinsicht auf welches er ein Zuwideres ist.

Seine Realität, weil entlehnt, ist also gewissermassen nicht seine eigene, sondern gehört diesem anderen an.

Daraus folgt: Schmerz, ein Zuwideres ist nur möglich, wenn eine Realität da ist, auf die er sich bezieht, der er angehört. Wenn wir sagen: Ich empfinde Schmerz, so ist dieses „Ich“ kein bloss idealer Punkt, keine blosse Beziehung,* sondern eine Realität, der die Empfindung des Schmerzes angehört, von der er sein ganzes Sein und Wesen entlehnt. Diese Realität, der er angehört, ist also sozusagen das Material, aus dem er hervorgeht.

Hier sehen wir nur bestätigt, was jedem Menschensinn a priori über allen Zweifel erhaben ist, dass die Schmerzempfindungen nicht allein für sich bestehen können, zu ihrem Dasein einer andern Realität bedürfen, nur durch und vermöge einer solchen da sein können. Unsere Schmerzen reden als Empfindungsinhalte (so wahr und real sie selbst sind, so wahr ist auch ihre Qualität), als bestimmte Inhalte (Qualitäten) auch eine ganz bestimmte Sprache; d. i. sie stellen sich uns als solche dar, wie sie sind (§ 4) d. i. als unmöglich an sich selbst bestehen könnende Realitäten. Wir perzipieren sie als das, was sie sind, als Angriffe, Schädigungen, Störungen, und zwar wie wir uns ausdrücken, unserer oder unseres Ichs. Diese Wir, recte diese Ich müssen etwas Wesenhaftes, Reales

* Eine blosse Beziehung ist nicht als solche real, ist blosse Abstraktion von Realem, realen Dingen etc. Einer Beziehung, Verbindung kann also nichts anhaften, angehören, sondern immer nur den in Beziehung, Verbindung stehenden Realitäten. Eine blosse Beziehung kann also auch nicht dasjenige sein, wovon eine Realität wie der Schmerz ihr Dasein entlehnt. — Alle Empfindungen sind Realitäten § 4. — Eine Beziehung ist wesentlich etwas Sekundäres, setzt die sich beziehenden Realitäten als ihr Prius voraus; wie die Symmetrie von Figuren die betreffenden Figuren. — Wer wie Mach statt von Erhaltung der Dinge von „Erhaltung der Beziehungen“ spricht, redet also von einer Erhaltung von Abstraktionen. — Nicht umsonst dringt schon Aristoteles in seiner Metaphysik auf scharfe Unterscheidung von Realitäten und blossen Beziehungen.

sein und nicht ein Wesenloses, Beziehung, Kombination u. dgl. Einerseits sind nun diese Angriffe, Schädigungen nicht für sich allein möglich; andererseits stellen sie aber doch zugleich Realitäten vor (§ 4); sind selbst etwas Wesenhaftes, gediegen Reales, leider oft nur zu sehr gediegen! („O Schmerz, wie bist du wahr!“ Lenau.) Darum nun müssen sie einerseits einem andern inhärieren, gleichsam als dem Material ihres Seins und Wesens, ihrem Träger; andererseits muss dieser ihr Träger, weil sie von ihm alles, was sie sind, entlehnen, eine zumindest ebenso reale, gediegene Existenz sein wie sie.

Daher dürfen wir Julius Bahnsen mit Recht beipflichten, wenn er sagt: „Mein Schmerz ist mein Schmerz, sozusagen ein unzertrennliches Stück von mir und kann nicht zugleich der eines andern sein“. — Wir fügen hier hinzu: Woraus folgt, dass dieses „mir“, das Ich, welches den Schmerz empfindet, wesentlich real ist, da das Ganze doch nicht weniger real sein kann, als ein Teil, ein „Stück“ von ihm. — Weiters sagt er davon: „Diese im eminenten Sinne unmittelbare Gewissheit ist das für die Geschosse keines Skeptizismus erreichbare, bombenfeste Gewölbe, wo der Realismus seine unantastbaren Deckungswerte aufbewahrt. An dessen Festigkeit müssen alle Angriffe zu Schanden werden“. (Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen u. W. d. W., Leipzig, Th. Griebens Verlag, 1882, I. Band, 6. Lehrsätze aus der Erkenntnistheorie.)

So viel hier von der dargelegten Wahrheit im Allgemeinen. Die vollständigste und genaueste Diskussion in den §§ 14 und 15.

§ 9.

Hier haben wir also die erste Antwort auf unsere Frage: Gibt es in den Empfindungen selbst, in deren Inhalte liegende, zweifellos sichere Data über Kongruenz oder Inkongruenz mit ihrem Nachbarsein? Gibt es überhaupt nur ein solches? Sie lautet: Es gibt wirklich ein derartiges, den Empfindungen (den Schmerzempfindungen!) benach-

bartes Sein; und zwar ein solches, dem sie angehören, dem sie inhärieren. Darüber haben uns unsere Schmerzen und Leiden, ohne die (Schopenhauer sagt ohne den Tod) gar nicht philosophiert würde, einen unzweifelhaft sicheren Aufschluss gegeben.

Bemerkung I. Alles Nähere über diese den Schmerzen benachbarte Realität, der sie angehören; weitere Aufschlüsse über das Ich selbst, was es seinem Wesen nach sei, was das Wesen des Inhärierens des Schmerzes in ihm, wozu eben die vollständige direkte Erkenntnis dieses Wesens notwendig wäre — darüber können wir, wie oft erwähnt, niemals eine adäquate Erkenntnis erlangen. Auch sonstige Fragen, z. B. ob das Ich materiell sei, gehören noch nicht hierher. Wir wissen nur, dass wenn Schmerz da ist, auch eine andere Realität existieren muss, der er angehört, deren Schmerz er ist.

Bemerkung II. Wir sagten in § 4, wir kennen den Schmerz wie alle unsere Empfindungen ihrem ganzen Ansich nach, hinsichtlich ihrer ganzen Realität. Selbstevident. Andererseits aber kennen wir doch nicht ihr Inhärieren im Ich, ihr demselben Angehören. D. h. wir kennen sie einerseits ihrem ganzen Inhalte nach. Dieser Inhalt deckt sich mit ihrem Wesen. (Schmerz ist nichts weiter als dieser bestimmte von uns empfundene Inhalt.) Wenn wir nun doch andererseits in gewissem Sinne ihr Wesen nicht kennen, so rührt dies eben daher, dass das Wesen des Schmerzes in gewissem Sinne nicht sein eigenes, sondern vom Ich entlehnt ist; somit nur aus dem Wesen des Ich heraus verstanden, begriffen werden könnte. Es ist demnach folgendes festzuhalten: 1. Die Schädigung, Beeinträchtigung eines Wesens ist von diesem Wesen selbst absolut unabtrennbar; daher ist erstere ohne letzteres nicht ihrem Wesen nach zu erkennen. In diesem Sinne erkennen wir das Wesen des Schmerzes nicht. 2. Ist aber diese Schädigung doch nicht identisch mit dem, was geschädigt wird; ist also ideell von ihm geschieden, ideell selbständig. In dieser Hinsicht, als ideell Selbständiges, wird es von uns seinem ganzen Ansich

nach erkannt. In diesem Sinne erkennen wir den Schmerz vollkommen und adäquat seinem ganzen Ansich nach.

Bemerkung III. Man hüte sich ferner vor einem groben Fehlschlusse, der sehr häufig gemacht wird. Man sagt: „Kein Objekt ohne Subjekt." Richtig. Das heisst zunächst: Keine Empfindung ohne Empfindendes. Kein Schmerz ohne Ich. Man konvertiere aber nicht: Kein Subjekt ohne Objekt; denn dies hiesse so viel als: Kein Ich ohne Empfindung.

Der Satz: Kein Subjekt ohne Objekt ist nämlich nur in einer Hinsicht richtig und zwar wenn man supponiert: Kein Empfindendes ohne Empfindung. Alsdann ist er tautologisch. Nicht aber wenn man unter Subjekt ein Empfindungsfähiges versteht.

Die Tatsache also, dass der Schmerz nicht ohne ein (ihn empfindendes) Ich sein kann, darf nicht verwechselt, d. h. dahin missdeutet werden, dass jene Einheit nur in Bezug auf den Schmerz da ist, nur existiert, sofern auch er existiert. Wir allerdings können ihr Dasein bloss folgern aus dem Dasein dieser Empfindung, aber deswegen ist sie noch nicht die Folge des Schmerzes selbst! Im Gegenteil, sie ist das Prius, weil das Material des Schmerzes. Die Schmerzempfindung ist dem Ich nicht koordiniert, sondern als Alteration desselben ist sie bloss ideeller unabtrennbarer Teil von ihm. Der Schmerz bildet mit dem Ich eine Art Einheit, aber diese ganze Einheit ist das Ich selbst, weil des Schmerzes Wesen nicht sein eigenes, sondern vom Ich entlehnt ist, gleichwohl aber von ihm nicht abtrennbar ist. Dadurch, dass diese Einheit (das Ich) dem Schmerz aus ihrem Material ein ideell selbständiges Dasein (wenn auch wider Willen) leiht, dadurch kann doch sie und ihr Material, ihr Wesen nicht erst zustande kommen.

§ 10.

Wir gehen zu den anderen Empfindungen über. Dass auch sie einer anderen Realität als ihres Trägers bedürfen, ist ebenfalls jedem Menschensinne a priori klar, sowie dies, dass wenn wir neben dem Schmerze auch andere gleichgiltige

Empfindungen (Sinnesempfindungen) perzipieren, diese derselben Einheit auf gleiche Weise angehören wie der Schmerz.

Anmerkung. Zunächst folgt diese Wahrheit schon aus der Tatsache des Aufgezwungenseins aller Empfindungen, welche wir schon (§ 8) erwähnt. Ein Aufgezwungenes kann es nicht geben ohne ein Etwas, dem es aufgezwungen wird. Dass ferner Farben, Töne, Gerüche u. s. w. nicht an sich allein möglich sind, daran zweifelt seit Locke niemand mehr. Heute wird diese Wahrheit auch für die Empiriker durch die Resultate der Naturwissenschaften zur Gewissheit. Diese Empfindungen gelten ihnen als Nervenreize! Sie sehen nicht ein, dass Nervenreize nur die Parallelerscheinungen der Empfindungen sein können. (Vgl. Abschnitt III.) Aber das ist doch handgreiflich, dass Nervenreize nicht ohne Nerven möglich sind. Ebenso aber sind Empfindungen nicht möglich ohne ein Empfindendes.

Nun müssen wir auch noch diese Tatsache, dass auch die übrigen Empfindungen, die wir perzipieren, derselben Realität wie unsere Schmerzen als unabtrennbare inhärieren, vollständig aufzeigen. Dann erst werden wir die Behutsamkeit der Skeptiker, welche glauben, das Bezogenwerden der Empfindungen auf einen einheitlichen Träger, auf ein Ich, sei vielleicht nur ein Convergieren in eine ideale Einheit — vergleichbar dem Convergieren der Lichtstrahlen im Brennpunkte vermittelst der Sammellinse — endgiltig als eine höchst müssige, von Taubheit gegenüber der lauten Sprache der Empfindungen oder vielmehr von Verstocktheit zeugende erweisen. Solche Verstocktheit ist Schopenhauerisch gesprochen, wenn auch keine Sünde gegen den heiligen, so doch gegen den menschlichen Geist und zwar zunächst gegen den eigenen. Von einer Empfindungsgruppe, den mit Unlust betonten, schmerzlichen, haben wir ihr Inhärieren in einer anderen Realität erwiesen. Daraus folgt nun, dass ebenfalls meine übrigen, zugleich mit meinem Schmerz von mir perzipierten Empfindungen derselben Realität wie der Schmerz und auf gleiche Weise angehören.

Zunächst ist dies einzusehen, dass wenn wir Schmerz haben und zugleich andere Empfindungen, diese in derselben Realität wie der Schmerz vorkommen müssen.

Kämen sie nämlich daselbst nicht vor, so wäre die Tatsache unmöglich, dass wir zugleich beide (Schmerzen und

Sinnesempfindungen) perzipierten, als perzipierte Inhalte hätten.

Man sage nicht mehr, dass die Einheit, in welcher beide vorkommen, vielleicht nur eine ideale sei (ein Zusammen, ein blosser Komplex von Empfindungen). Denn das, was den Schmerz perzipiert, ist wie gezeigt eine Realität, eine reale Einheit. Und in dieser realen Einheit, in der der Schmerz vorkommt, müssen auch die übrigen Empfindungen vorkommen; denn kämen sie in einer anderen (obschon idealen oder realen) Einheit vor, so wären eben zwei verschiedene Einheiten da, eine, in der die Schmerzen und eine, in der die Sinnesempfindungen vorkämen; also zwei Einheiten, welche nicht dasselbe empfänden, das ist also das, was wir zwei verschiedene Ich (Subjekte) nennen. Unser Zugleich- resp. Zusammenperzipieren von beiden Empfindungsarten wäre eine offenbare Unmöglichkeit.

Ebenso einleuchtend ist es, dass unsere Sinnesempfindungen nicht bloss derselben Icheinheit wie der Schmerz, sondern ihr auch auf dieselbe Weise inhärieren; d. i. dem Schmerze hinsichtlich ihres Seins coordiniert, also der Icheinheit ebenfalls so subordiniert sein müssen, wie der Schmerz. Wären sie ihr nämlich coordiniert, so wären sie eben zum Ich mitgehörig, in dem Sinne, dass sie das Ich mit bildeten. Dann aber müssten wir von ihnen unmittelbar als nur von uns selbst, nicht aber als von einem anderen, von uns verschiedenem wissen. (Wir könnten die Sinnesempfindungen nicht gleich dem Schmerze als Objekte, sondern nur als Mit-Subjekte, als Mit-Ich perzipieren d. h.) Wir könnten streng genommen nicht sagen: Ich leide Schmerz und empfinde Grün, sondern: Ich und folglich auch Grün leidet Schmerz. Dass aber unsere Empfindungen selbst empfinden können, wird sich nicht leicht jemand zu behaupten getrauen. Unsere Empfindungen kennen wir ihrem ganzen Ansich nach — soweit sie uns als Inhalte bekannt sind, sind sie unsere Empfindungen. (Die Empfindung Grün, Süss, ist etwas, das jeder, der sie hat, vollständig und seinem ganzen Sein und Wesen, seiner Totalität nach völlig adäquat kennt. Denn

alles, was er an der Empfindung nicht kennen [perzipieren] würde, wäre eben nicht mehr seine Empfindung selbst, z. B. ihr Herkommen, Zustandekommen.)

Sollten nun unsere Empfindungen das (wenigstens teilweise) sein, was unsere Schmerzen erleidet, so müssten wir nicht nur wissen, sondern auch sehen (perzipieren), dass und wie sie ein von sich Verschiedenes als unabtrennbaren Teil ihrer in sich tragen; nicht bloss wie bei unserem uns (dem Ansich nach) direkt nicht bekannten Ich es wissen, sondern direkt perzipieren, weil wir ja unsere Empfindung direkt, in ihrer ganzen Totalität, ihrem ganzen Ansich nach perzipieren. (Vergl. § 4 und § 9 Bemerkung II.)

Es ist also unzweifelhaft gewiss, dass alle unsere Empfindungen nicht selbständig für sich existieren, dass sie so wie unsere Schmerzempfindungen alle einer andern Realität angehören, deren unabtrennbare, aber zugleich von ihr ideell verschiedene Teile sie sind. Unser Ich ist keine bloss ideale Einheit, sondern eine Realität, der alle unsere Empfindungen subordiniert sind, d. h. von ihr erst ihre Realität entlehnen. Ganz kurz: die übrigen Empfindungen, die von uns zugleich mit einem Schmerze perzipiert werden, entlehnen notwendig ebenfalls ihr Material aus unserem Ich, welches diesen Schmerz perzipiert (empfindet). Sonst wären sie eben Mit-Material des Ich, Mit-Ich; oder aber ein vom Ich unabhängig Existierendes, also eine Nachbar-Realität desselben, Nachbar-Material, ein neben ihm Seiendes. Im ersteren Falle wären sie Mitträger des Schmerzes, was wir eben widerlegt. Im letzteren Falle existierten sie ausserhalb des schmerzempfindenden Ichs, weil neben ihm, was wir ebenfalls widerlegt. (Unser Ich könnte sie beide alsdann nicht direkt perzipieren.) Sie sind also ebenfalls untrennbar von ihm.

§ 11.

Die Mühe und Sorgfalt, welche wir auf die Erreichung dieses unseres Resultates verwendet, war keineswegs, wie es jedem von dem Gifte des Skeptizismus noch nicht zerfressenen Gemüte erscheinen muss, eine pedantisch übermässige. Auch

hat die Darlegung dieser Wahrheit nicht nur methodischen Wert, sondern bei ihrer Wichtigkeit und Folgenschwere (diese Wahrheit ist ja die erste Stufe ins Reich des Transszendenten, d. i. des Wirklichen in seiner Totalität) ist die peinlichste Behutsamkeit und die strengste Prüfung, der unumstössliche Nachweis ihrer unumgänglich notwendig. Andererseits hat es wirklich (naives Gemüt, höre und staune!) Männer gegeben, die von dieser Wahrheit nicht überzeugt waren und sie nicht als sicher gelten lassen wollten, ja es hat sogar solche gegeben, die das gerade Gegenteil davon glaubten und lehrten. So sagt Lichtenberg in seinen „philosophischen Bemerkungen“: „Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt sollte man sagen, wie man sagt es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch: ‚Ich denke‘ übersetzt.“ Oder Mach in seiner ‚Analyse der Empfindungen‘, Antimetaphysische (!) Vorbemerkungen: „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (die Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen Komplexe von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt.“ — Der Ausdruck: „in einem gewissen Komplexe vorkommen“ ist höchst ungenau, weil viel zu weit gefasst. Der Schmerz kann, wie wir wissen, sogut wie die anderen Empfindungen, nicht irgendwo in Gesellschaft anderer Realitäten, wie die Muschel im Meere, der Stein im Steinbruche einfach „vorkommen“, sondern bedarf hiezu eines Trägers, d. i. einer anderen Realität, deren Schmerz er ist, von der er sein ganzes Dasein entlehnt, mit der er steht und fällt. Wie wir schon früher sagten: Es kommt alles darauf an, unser intuitives, aus Empfindungsinhalten bestehendes Wissen seinem wahren Inhalte nach, d. i. unverfälscht in unser abgeleitetes, in unser Vorstellen und Denken überzuleiten. (In den Inhalten der alltäglichsten Empfindungen sind die metaphysischen Wahrheiten verborgen.)

Bemerkung. Schon hier können wir abnehmen, dass der Gang der Metaphysik als exakter Wissenschaft

dem der Geometrie ähnlich sein müsse. Er darf aber nicht — man denke an Spinozas geometrische Methode — bloss äusserlich den Beweisen in der Geometrie gleichen; nicht so sehr kommt es auf die Form, wie auf den Inhalt der Argumentationen an. Die wahre geometrische Methode in der Metaphysik ist die, welche sich auf den Inhalt der Erfahrung (zunächst der Empfindungen) bezieht, aus ihm alle Wahrheit deduziert, die in diesem Inhalte in nuce enthalten ist.

Wie aus dem bestimmten Vorstellungsinhalte eines Kreises folgt, dass alle Punkte seiner gleich weiten Abstand haben von einem in ihm liegenden — ebenso folgt aus dem Vorstellungsinhalte (Begriffe) eines Zuwideren, dass ein solches nicht allein da sein kann, sondern wenn es da ist, seine Realität sich auf ein anderes bezieht.

In beiden Fällen findet ein Erschliessen dessen statt, was in einem bestimmten Inhalte enthalten ist. Nichts mehr. Jene Bestimmung des gleich weiten Abstandes macht erst den Begriff (die Definition) des Kreises aus, wie die Bestimmung des Sich-Beziehens auf ein anderes im Begriffe des Zuwideren notwendig vorkommt.

Dann aber besteht der Unterschied zwischen mathematischem und metaphysischem Deduzieren nur darin, dass sich die Inhalte, aus denen die Metaphysik ihre Folgerungen zieht, nicht an Gegenstände im Raume aufzeigen lassen, sich nicht zeichnen lassen, wie die Inhalte der Geometrie. Letztere ist nämlich Wissenschaft der räumlichen Verhältnisse, es lassen sich bei ihr die in der Vorstellung gezogenen Linien auch in Wirklichkeit (approximativ wenigstens) ziehen, d. i. zeichnen. Die Metaphysik aber als Wissenschaft des Wirklichen in seiner Totalität betrachtet es auch in dieser seiner Totalität; beginnt mit dem unmittelbar Gegebenen, den Empfindungen, erkennt aus ihrem Inhalte, dass sie nicht, wie Mach u. a. annehmen, die letzten Elemente des Wirklichen vorstellen, also nicht das Wirkliche in seiner Totalität sein können. Sie ersieht aus dem Inhalte der Empfindungen, dass diese ein Nachbarsein haben müssen, und sucht weiters dieses ihr Verhältnis zu ihrem Nachbarsein zu erschliessen. Dieses Verhältnis (wie

die Inhalte, die in diesem Verhältnisse stehen) lässt sich nicht zeichnen, wie die Verhältnisse der Räume, weil es selbst nicht Verhältnis von Räumen, weil es selbst nicht Verhältnis von Aussendingen ist; — Empfindungen, Ich u. dgl. kommen uns unter dem, was wir äussere Dinge nennen, niemals vor. So wie aber die geometrischen Wahrheiten auch ohne ihre Darstellung, Zeichnung zu deduzieren sind, (die gezeichneten Linien, Figuren, Körper sind blosse Hilfsmittel zum Festhalten der räumlichen Vorstellungen — in Wahrheit sind alle Linien der Geometrie „Hilfslinien"), so sind auch die metaphysischen Wahrheiten aus den uns unmittelbar gegebenen Realitäten zu erreichen, auch ohne faktisches Aufzeigen. Das Aufzeigen (das Anschauen) muss hier jeder bei sich selbst besorgen durch Hinblick (Aufmerksamkeit) auf die von ihm selbst erfahrenen Realitäten (zunächst die Empfindungen). So wie nun die Deduktionen der Geometrie unbestreitbar sichere sind, auch wenn sie nur aus der blossen Vorstellung der räumlichen Gebilde erkannt werden, wenn man diese Gebilde nur richtig vorstellt; so müssen auch in der Metaphysik bei richtiger Vorstellung, richtigem Perzipieren ihrer Inhalte ihre Deduktionen ebenso ungezweifelt sichere sein. — Bezüglich der Möglichkeit weiterer metaphysischer Aufschlüsse sei noch folgendes bemerkt:

Die angeführten Wahrheiten, dass jeder Punkt des Kreises von einem innerhalb liegenden Punkt gleich weit entfernt sei, sowie die, dass ein Zuwideres nicht allein existieren kann, sind unmittelbare Wahrheiten. Nun kennt aber die Geometrie auch Wahrheiten, die nicht unmittelbar, aber doch aus bestimmten Inhalten heraus (durch Vergleichung mit andern) mit derselben Evidenz gewonnen werden. Z. B. ist der Satz, dass alle drei Winkel eines Dreieckes zusammen zwei rechten Winkeln gleich sein müssen, aus dem blossen Inhalte des Dreieckes (und aus den blossen Begriffen von Seite und Winkel, die im Begriffe des Dreieckes schon enthalten liegen) gewonnen, wenngleich nicht unmittelbar. Ist es nun nicht wahrscheinlich, dass ebenso hinsichtlich der metaphysischen Wahrheiten viele solche, wenn auch nicht unmittelbare

Folgerungen aus ihren Inhalten zu Tage gefördert werden können und zwar mit gleicher Evidenz und Strenge? Doch lassen wir diesen Hoffnungsschimmer vorläufig beiseite. Bleiben wir bei unserem bescheidenen Resultate. Unterziehen wir wie den Inhalt des Aussagenden (der Empfindungen) so auch den Inhalt der Aussage selbst (des Resultates) der eingehendsten Betrachtung.

§ 12.

Das Gebiet dessen, was wir von der Realität, der die Schmerzen wie die übrigen Empfindungen inhärieren, bisher erkannt haben, wollen wir nun seinem ganzen Inhalte und Umfange nach genau präzisieren und abstecken.

Unser Wissen von dieser Realität ist natürlich kein anderes als das Wissen von ihrem Dasein und ihrem Verhältnisse zu ihren Empfindungen. — Aus diesem Verhältnisse wird sich, wie wir gleich sehen werden, ein indirektes Wissen von dem Wesen dieser Realität unmittelbar ergeben. Die Erkenntnis dieses Verhältnisses wird also auch in gewissem Sinne Erkenntnis von dieser Realität hinsichtlich ihres Wesens sein.

Wir sahen: Ein Schmerz, ein Zuwideres ist nur möglich, wenn zugleich eine andere Realität da ist, der er angehört.

Beachten wir diese Realität näher. Ihr Schmerz ist von ihr unabtrennbar d. h. es ist unmöglich, dass ihr Schmerz von ihr isoliert (gleichsam aus ihr herausgeschnitten) für sich allein weiter existieren könnte. (Die Alteration eines Wesens kann nicht sein ohne das Wesen, dessen Alteration sie ist.)

Nun ist auch Schmerz eine Realität, § 4. Aber er kann nicht auf eigenen Füssen stehn. Andererseits aber ist er wieder verschieden, ist er etwas anderes als die Realität, der er angehört. Er ist eine andere Realität als sie. (Wir zeigten ja, dass sofern er da ist, eine andere Realität da sein muss, der er angehört.) Im Grunde aber sind diese beiden Realitäten mit samt ihrem sonderbaren Verhältnisse zu

einander doch nur eine einzige. Es ist in Wahrheit doch nur ein Wesen da, das, welches den Schmerz empfindet.

In der alten Metaphysik hiess es hierüber: Der Schmerz hat selbst kein Wesen, er ist nicht Substanz, er ist nur eine Qualität, eine Bestimmung des Wesens, das ihn empfindet.

Es gehört aber nicht viel Prüfung und Selbstbesinnung dazu, diese auf den ersten Blick zutreffend erscheinende Anwendung des Begriffes von Substanz mit ihren Qualitäten hier als eine durchaus fehlerhafte zu erkennen. Das Ich (die sog. „Seele") wurde von den vorkantischen Metaphysikern als eine Substanz gedacht, in welcher die Empfindungen und Vorstellungen als Attribute, Qualitäten, Modi u. s. w. dieser Substanz enthalten sind. Diese Begriffe der Qualitäten, Modi sind aber Eines mit den Begriffen, welche wir den äusseren Körpern beilegen. So lehrte z. B. auch Spinoza, das Denken (Kombinieren, Vergleichen von Empfindungsinhalten) sei so ein Attribut des Geistes (des Ichs) wie die Ausdehnung Attribut der Körper. Hier tritt uns aber sogleich die gänzliche Verschiedenheit der sog. Qualitäten des Ichs mit denen der Körper entgegen; und somit auch der Fehler, der dadurch begangen wird, dass man beide „Qualitäten" nicht näher* differenziert.

Nehmen wir Hegels Beispiel: „Dies Salz ist weiss und auch kubisch, auch von bestimmter Schwere u. s. w." Gut, das können wir sagen. Wir können aber nicht sagen: Mein Ich ist weiss, auch süss u. s. w., wenn wir Zucker essen. Denn im Ich sind seine Empfindungen nicht Bestimmungen seiner wie bei der sogenannten körperlichen Substanz. Das Ich ist nicht selbst warm oder kalt, süss oder bitter (auch nicht ein Teil desselben ist es), wie wir von einer Bleikugel sagen: sie ist ausgedehnt, schwer, rund. Denn die Empfindungen im Ich sind keine Bestimmungen des Ichs selbst, wie die Attribute und Qualitäten der Körper Bestimmungen dieser selbst sind. Die Empfindungen sind vom Ich unterschiedene, verschiedene Realitäten, während

* Die Unterscheidung von sog. äusseren und inneren Qualitäten ist völlig nichtssagend.

jene Attribute und Qualitäten der Körper diese erst mit ausmachen.

Während also Attribute, Qualitäten und Modi Bestimmungen der körperlichen Substanz als solcher sind, ist die Empfindung ein das Ich nicht im mindesten Bestimmendes.* Ja das Ich stellt seine eigenen Empfindungen als ein ihm selbst fremdes (anderes) sich selbst gegenüber; sei es als etwas, das es will (als Lust) oder das es verabscheut (Schmerz), sei es als etwas, nach dem es sich orientiert. (Sinnesempfindungen und deren Komplexe.) Es unterscheidet seine Empfindungen als von sich selbst dem Subjekte Verschiedene, Andere, als Objekte, die es perzipiert — ungeachtet dessen, dass diese Objekte doch wiederum nur „unzertrennliche Stücke“ von ihm sind.

Anmerkung. Dass auch die Vorstellung von Qualitäten, welche der sogenannten körperlichen Substanz inhärieren sollen, eine widerspruchsvolle ist, haben ganz besonders Hume und Hegel dargetan. Den Grund dieser Widersprüche werden wir genau einsehen im § 22. Doch gehört dies noch nicht hierher. Hier haben wir nur einzusehen, dass die gangbare Vorstellung von körperlichen Qualitäten auf die Empfindungen nicht angewendet werden darf.

Wir sahen also: die Empfindung ist ein dem Ich Fremdes und doch von ihm unzertrennlich, also zugleich sein Eigen.

Demnach ist der richtige Begriff der Empfindungen hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Ichrealität der Hegel'sche Begriff des aufgehobenen Momentes. „Aufgehoben“, wie Hegel ausdrücklich hervorhebt, in dem doppelten Sinne von Aufbewahrt- und Untergegangensein. In letzterem Sinne ist die Empfindung im Ich insofern aufgehoben, als sie kein Sein und Wesen für sich hat, also mit dem Ich steht und fällt. Sie als solche ist ja eigentlich nicht, sondern nur das Ich, das sie empfindet.** (Wir können nicht sagen: Es ist

* Eine Modifikation ist eine Bestimmung, die der körperlichen Substanz entweder anhaftet oder Wirkung derselben ist auf andere Körper. Empfindung des Ich aber ist weder dem Ich anhaftende Bestimmung noch Wirkung desselben auf andere Wesen.

** Es gibt in der Welt nirgends bloss Schmerzen als solche, sondern nur schmerzempfindende Ichrealitäten.

Empfindung da, wie: es blitzt, sondern ein Ich empfindet.) In ersterem Sinne ist sie aber doch vorhanden, und zwar als eine vom Ich verschiedene (andere) Realität; — auch nicht etwa als blosser Teil derselben. Denn das Ich ist etwas ganz anderes als sein Schmerz u. s. w. Es ist nicht selbst Schmerz, süss, es hat nur Schmerz, die Empfindung süss. Ja, das Ich und sein Schmerz kehren sich gegen einander, gehen gleichsam auf einander los. Der Schmerz kehrt sich gegen das Ich (alteriert es, greift es sozusagen an) und das Ich kehrt sich ebenfalls gegen den Schmerz (es wehrt sich gegen ihn, perhorresziert, verdammt ihn). So verschieden sind sie, dass sie sich gegen einander kehren, also nicht nur andere, sondern geradezu Feinde von einander sind.

Anmerkung. Die Bezeichnung „Zustand", welche wir den Empfindungen zum Unterschiede von den Qualitäten und Modis der äusseren Gegenstände beilegen, ist gleichfalls völlig nichtssagend. Denn wir sprechen ebenso von Zuständen des Ichs wie von Zuständen der Aussendinge. Wir reden vom Schmerze als einer Schädigung des Ichs ebenso wie von der Schädigung, Beschädigung eines Gebäudes, seinem elenden „Zustande" u. dgl. Aber man sieht alsbald, dass der solchermassen gebrauchte Begriff „Zustand" oder „Schädigung" nur von den Zuständen des Ichs hergeleitet, hier in übertragener, figürlicher Bedeutung auftritt. In Wahrheit ist der Zustand eines Aussendinges blosses Verhältnis seiner (d. i. eines Konglomerates) zu seinen Teilen; also blosses Verhältnis, blosse Beziehung, aber keine Realität, kein Inhalt. Und folglich steht diese Schädigung (inhaltlich) nicht dem Ganzen gegenüber als ein fremdes, auf das es sich bezieht, das es von sich unterscheidet — wie das Ich, das sich gegen den Schmerz wehrt. Mit einem Worte: Die Schädigung ist hier nicht Objekt gegenüber dem Geschädigten. Z. B. das Verwittertsein eines Felsens, eines Gebirges. (Die Schädigung ist hier blosses Verhältnis des Konglomerates zu seinen Teilen, blosse Beziehung, also blosse Abstraktion, aber kein Inhalt, keine Realität, in keiner Hinsicht.) Wenn wir ferner sprechen

von dem Zustande, der Schädigung einer Maschine, selbst eines Organismus (wenn wir nur von dem Ich, dessen Organismus es ist, absehen) — so ist es ebenfalls nur eine Abstraktion; nämlich der Unterschied vom Gegenstand und seiner Schädigung ist hier entstanden durch blosse Abstraktion und zwar durch Vergleich des Gegenstandes mit seiner Idee (d. i. sozusagen mit dem Begriff des unversehrten Gegenstandes). Nicht im Gegenstande selbst liegt der Unterschied seiner und seiner Beschädigung, sondern in unserem darüber reflektierenden Geiste (Ich). Noch weniger aber steht seine Schädigung dem Gegenstande gegenüber als ein ihm Fremdes (wenngleich Unabtrennbares). Der geschädigten Maschine steht ihre Schädigung nicht gegenüber oder entgegen; sie steht gegenüber nur der Idee der (guten) Maschine, d. h. wir stellen sie (vergleichsweise) gegenüber. Auf dass der Maschine selbst ihre Schädigung als solche gegenüber stehe, würde erfordert, dass die Schädigung aus einer blossen Abstraktion, einem blossen Verhältnis, ein Inhalt (Objekt, Schmerzensempfindung) werde und die Maschine ein Wesen, das diese Schädigung nicht nur hat, trägt (in sich aufbewahrt hält), sondern sie ebenso erträgt, d. i. überwindet, in sich absorbiert, tilgt.

Kurz: Wir können das den Schmerz leidende Ich sowohl ohne diesen als auch ihn mitinbegriffen das **ganze Ich,** das Ich schlechthin nennen. Er gehört zu ihm, da er von ihm unabtrennbar ist, andererseits gehört er aber ebensosehr nicht zu ihm, da nicht auch er, sondern nur das Ich Schmerz leidet. Also: Das Ich hat ein von sich Unterschiedenes (ein anderes als es selbst ist), in sich und dieses ist doch von ihm unabtrennbar, d. i. Eines mit ihm. Mit Hegels Worten: „Das Subjekt ist die Einheit seiner und seines Andern“, das Ich ist die Einheit seiner selbst und seines Objektes (der Empfindung). Die Einheit wird durch ihr Anderes ebensosehr unterbrochen als nicht unterbrochen. Die Einheit enthält den Unterschied, kehrt aber aus diesem ihrem Unterschiede als ihrem Eigen in sich selbst zurück. Der Unterschied (das Objekt, die

Empfindung) ist in der Einheit, im Subjekte, aufgehobenes Moment.*

Dieser Begriff des aufgehobenen Momentes, man kann sagen der Grundbegriff des Hegelschen Systems, ist wie wir hier gesehen, der erste Grundbegriff der exakten metaphysischen Wissenschaft. Denn er betrifft das Dasein oder richtiger die Daseinsform der Grundsteine unserer Erkenntnis, d. i. der Empfindungen und damit auch aller unserer reproduzierten und kombinierten Empfindungen, d. i. Vorstellungen und Gedanken. Dieser Begriff ist nicht nur für die Metaphysik condicio sine qua non, sondern muss auch als ein Grundbegriff der wahren Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie erkannt werden. Wie will man denn ohne Erkenntnis des wahren Verhältnisses von Empfindungen (erkannten Inhalten) einerseits und Ichrealität (dem Erkennenden) andererseits darüber ins Reine kommen, ob und wie wir Dinge überhaupt erkennen, zunächst untersuchen, ob etwas Erscheinung (Objekt = aufgehobenes Moment) oder Ding an sich ist, ja den Sinn dieser Unterscheidung nur feststellen? (Vgl. die von uns dargelegte Halbheit der Kantschen Erkenntnistheorie § 26). Zunächst aber ist dieser Begriff ein rein metaphysischer und zwar der erste metaphysische Grundbegriff.

* Die Einheit seiner selbst und seines „Unterschiedes", d. i. seines von ihm (dem Ich) Verschiedenen. Bei der sogenannten körperlichen Substanz sind ihre Attribute, Qualitäten, Modi, Zustände nicht ein von ihr Verschiedenes, sondern ihre eigene Bestimmung, z. B. die Kugelform nicht verschieden von der Bleikugel, sondern ihre eigene Bestimmung. Noch weniger aber sind ihre Attribute u. s. w. ihre Objekte.

Auf obige Anmerkung verweisend, können wir zwei Hegelsche Gedanken in ihrer Trefflichkeit hier vollständig würdigen; einmal, wenn er sagt, dass „etwas nur dadurch Leben habe", ein Ich sei, „dass es die Kraft hat, den Widerspruch (die Schädigung, den Schmerz) in sich zu überwinden und auszuhalten", d. h. dass die Schädigung nicht seine eigene Bestimmung ist wie bei (beschädigten) Gegenständen der Aussenwelt; ein andermal, wenn er den Begriff, die Begriffe überhaupt als ein vom menschlichen Geiste (Ich) nach seinem Ebenbilde Geschaffenen erkannt wissen will, indem er im dritten Buch seiner Logik Begriff und Subjekt identifiziert. — Wenn wir sagen: ein Gebäude „leidet", so ist es sein Begriff, der von uns als Seele, als Subjekt gedacht, personifiziert wird.

Ohne ihn ist, wie hier einzusehen, Metaphysik als strenge Wissenschaft so wenig möglich als wie die Geometrie ohne richtige Bestimmung und Anwendung der Begriffe (Vorstellungen) Punkt, Linie, Fläche, Körper u. s. w.

§ 13.

In der Wissenschaft der Metaphysik ist, wenn sie eine exakte und in ihr ein wirklicher Fortschritt möglich sein soll, vor allem nötig: Alles uns bekannte Seiende seinem wahren Inhalte nach an sich und damit auch im wahren Verhältnisse zu den übrigen Seinsinhalten zu erfassen und festzuhalten; — abgesehen davon, was diese Inhalte speziell für uns bedeuten, was für einen Wert sie für uns haben; d. h. ob und wie sie zu unserer Selbstbehauptung in der Welt dienlich resp. hinderlich sind. Dieses Absehen, diese Unterscheidung des Inhaltes an sich und seiner Bedeutung für uns muss vollzogen sein. Ähnlich ist es in der Geometrie. Sie betrachtet die räumlichen Verhältnisse als solche, abgesehen von den realen Körpern, abgesehen von einem bestimmten Orte. Es ist in der Geometrie völlig gleichgiltig, ob ich mir eine Kugel als Holz- oder als Goldkugel vorstelle; ja eigentlich darf ich mir nur das Raumverhältnis selbst vorstellen; wenn ich an einer Holzkugel ihre Eigenschaften studiere, so geschieht dies einfach zur Unterstützung der Vorstellung der räumlichen Verhältnisse selbst; das Material, das Holz, davon muss ich absehen. Aus dem Betrachten und Erfassen der räumlichen Verhältnisse selbst ergeben sich die geometrischen Lehrsätze, zunächst aber die Begriffe Seite, Winkel u. s. w. Wer also vom Materiellen nicht absehen, wer davon nicht abstrahieren kann, für den ist keine Wissenschaft der Geometrie möglich. (Punkte, Linien hat noch niemand gesehen, man kann sie also nur durch Abstraktion gewinnen.) Ebenso muss in der Philosophie die Abstraktion, die Unterscheidung alles Seienden, in wie weit es an sich und in wie weit es Sein für uns ist, vorgenommen sein.

Wenn nun aber zur Wissenschaft der Metaphysik hinsichtlich ihres Grundsteins nichts weiter erforderlich ist, was

hat denn dann ihrem weiteren Ausbau bisher so sehr im Wege gestanden? Ganz kurz zu antworten: Dies, dass wir von Haus aus selbst nicht wissen, was nur Seiendes für uns und was Seiendes für sich ist — dass unser Intellekt keinen Antrieb hat, diese Unterscheidung zu machen, (weil die blosse Erfahrung dazu nicht nötigt;) weil er zunächst bloss ein Mittel zu unserer Selbstbehauptung ist und somit uns nur eine Erkenntnis des für uns Seienden liefert. (Alles Erkennen ist Benützen von Daten zur Orientierung, davon ausführlich in den folgenden Abschnitten.) Die Philosophie, die zur Einsicht dieser Wahrheit kam, wurde Erkenntniskritik. Hier geriet sie aber sogleich in den entgegengesetzten Fehler von dem, an welchem bis dahin festgehalten. Sie betrachtete nämlich von da an alles Seiende als blosses Sein für uns und vergass darüber, dass alles Seiende für uns zugleich ein an sich, ein wahrhaft Seiendes oder wie wir es nannten, eine wahrhafte Realität sei. — Die Empfindung ist darum, dass sie Seiendes für uns ist, doch nicht weniger ein wahrhaft Seiendes, eine an sich wahrhafte Realität; sie ist nicht selbständig, sie ist nur aufgehobenes Moment; aber als solches, an sich betrachtet, ist sie wahr und real und macht, wie wir mit Berkeley sagten, einen kleinen Teil im unermesslichen Reiche des Seienden aus. — Hier erkennen wir erst recht die Grösse und den Wert der in § 4 erwähnten und diskutierten Augustinisch-Kartesianischen Konzeptionen.

Zugleich aber schlich sich mit der Einführung solcher Erkenntniskritik noch ein anderer Übelstand ein, und zwar kein geringerer als die Abschneidung eines jeden Weges zur wahren Metaphysik, zur Metaphysik als Wissenschaft. Die Erkenntniskritik, die gerade die Erkenntnis der Wahrheit fördern, ja nur erst möglich machen soll, versperrt ihr in der Tat den Weg. Und zwar folgendermassen. Die Erkenntniskritik beschränkt sich auf die Erkenntnis des Verhältnisses des Erkennens (d. i. des erkennenden Subjektes) zum erkannten Inhalte. Nun lässt sich aber, wie wir gesehen, dieses Verhältnis nur aus den (erkannten) Inhalten selbst

richtig und unzweifelhaft erkennen. Denn nur die erkannten Inhalte sind uns ihrem Ansich nach vollständig bekannt (§ 4), nicht ihr Verhältnis zu den uns unbekannten Realitäten. Über dieses Verhältnis können uns, wie wir hier gesehen, nur die Inhalte selbst aufklären. Darum muss die Wissenschaft der Philosophie mit diesen Inhalten selbst beginnen, bestimmter mit deren Aussagen über ihr Nachbarsein — und damit zugleich über ihr Verhältnis zu ihm; — der Weg, den wir eingeschlagen. Damit ist sie aber sogleich Metaphysik. Metaphysik als Wissenschaft ist sonach das Prius jeder Erkenntniskritik und so auch der Logik. M. a. W. Erkenntniskritik und Logik können als geschlossene, exakte Wissenschaften nur sein, wenn sie gleichsam Momente der exakten Wissenschaft der Metaphysik vorstellen. Kurz: die Grenze der Erkennbarkeit metaphysischer Wahrheiten für unseren Intellekt kann nur gezogen werden, wenn wir schon wissen, wie weit diese Erkennbarkeit reicht, d. i. wenn wir schon metaphysische Wahrheiten (mögen sie positiv oder negativ sein) besitzen. Wir müssen zuvor wissen, ob sich unsere uns bekannten Vorstellungsinhalte mit dem Transszendenten (über dessen Erkennbarkeit wir entscheiden wollen) decken oder nicht. Erst dann können wir sagen, ob und inwieweit unser Intellekt tauglich sei zur Erkenntnis des Transszendenten; wir müssen schon ihre Deckung resp. Nichtdeckung, sowie den Grad derselben eingesehen haben. Über die Deckung aber resp. die Nichtdeckung von Inhalten kann ohne diese Inhalte selbst nichts entschieden werden. Wir müssen die Inhalte (wenigstens negativ erkannt) haben, dürfen also nicht, wie die Erkenntniskritik es tut, von ihnen absehen; wir müssen sie festhalten; wie wir in der Geometrie, um Deckung oder Nichtdeckung von Raumgebilden einzusehen, diese selbst festhalten, zeichnen müssen. Mit einem Worte: Die Erkenntnis kann von dem Wesen dessen, was erkennt, und dem Wesen, das erkannt wird oder erkannt werden soll, nicht abgetrennt werden; wird sie dennoch, wie in der bisherigen Erkenntniskritik, so isoliert, bleibt solche Kritik notwendig unfruchtbar. Hegel hatte

also mit seinem Vorwurfe, — Erkenntniskritik vor der Metaphysik zu treiben, hiesse so viel, als nicht eher ins Wasser wollen, bevor man schwimmen gelernt, — doch nicht so ganz Unrecht. Wir sehen ja, dass sie in diesem Falle sich selbst den Weg zu dem, was sie erreichen will, versperrt.

§ 14.

Nun fragen wir noch einmal: Ist dieses alles, was wir nun hier aus den Inhalten der Empfindungen, zunächst der Schmerzempfindungen, erschlossen haben, wirklich für immer feststehend und unbestreitbar? So wie die mathematischen Wahrheiten? Treten wir noch einmal, nachdem wir den ersten Schritt ins Transszendente gewagt, zurück, untersuchen wir nochmals die Brücke, die sich uns gezeigt hat und die wir betreten, ob sie wirklich unerschütterlich feststeht.

Man müsste den Skeptizismus, dieses kostbare Erbstück der Sophistik, schlecht kennen, wenn man nicht wüsste, wie er sich hier geberden und zu unserem Resultate stellen wird. „Wohlan“ wird er sagen und sich dabei die Miene des wahrheitsliebenden Forschers aufsetzen, die ihm nicht besser ansteht als dem Affen die menschliche Kleidung: „Wohlan, deine Empfindungen, sagst du, geben dir die Wahrheit, dass auch eine Realität da ist, von der sie ihr ganzes Sein und Wesen entlehnen und die zugleich etwas anderes ist als sie, kurz eine Realität, in der deine Empfindungen als blosse Momente ihrer aufgehoben sind. Nun, dass dir deine Empfindungen diese Überzeugung von einem Ichwesen, dem sie angehören, beibringen, das fällt mir nicht ein, zu bestreiten. Jeder Mensch hat diese Überzeugung und auf etwas muss sie sich doch gründen. Aber, ob diese Überzeugung richtig ist, das eben ist's, was ich bezweifle. Es gibt genug allgemein menschliche Überzeugungen, welche die Wissenschaft als nichtig, als Täuschungen aufgedeckt und zerstört hat. Ich zweifle also gar nicht daran, dass unsere Empfindungen uns die Vorstellung einer Ichwesenheit als ihres Trägers vorspiegeln oder, wenn du schon willst bezeugen, uns zu dieser Annahme drängen; aber das wage ich zu be-

zweifeln, ob diese Annahme richtig und nicht blosse Täuschung ist. Also nur für den, der von vornherein an diese Täuschung glaubt, wer dem glaubt, was ihm seine Empfindungen sagen, nur für den kann ein solcher Beweis aus den Empfindungen heraus stattfinden. Ich aber bin vorsichtig, und glaube niemandem aufs blosse Wort, auch meinen Empfindungen nicht. Was hilft dir also alles Deduzieren aus dem Inhalte der Empfindungen und dein Horchen auf die angeblich so laute Sprache der Empfindungen?"

Wer fühlte sich da nicht versucht, Leuten mit solchen Einsprüchen zuzurufen: „Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig — Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort, — Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang"?!

Zunächst ist es unbestreitbar, sicherer (wenn es eine grössere Sicherheit gibt) als alle Axiome der Mathematik, dass alle Empfindungen an sich als solche betrachtet, ihrem Sein wie ihrer Qualität nach real und wahr sind. § 4. Da gibt es keinen Irrtum und keine Täuschung. (Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas et nulla deceptio est.) Wenn also Einer, der sehr leidet, von seinem Schmerze sagte: Es ist nicht Schmerz, so würde er ganz einfach nicht die Wahrheit sagen. Denn die Qualität jeder Empfindung, sofern sie da ist, d. h. der Inhalt derselben ist absolut wahr. Nun ist aber das, was wir als „Aussage" der Empfindung bezeichnen, ebenso absolut wahr. Denn wir verstehen ja darunter nichts anderes als eben diese Qualität, den Inhalt der Empfindung. Die von uns oft erwähnte Aussage des Schmerzes, dass er nicht für sich allein existieren kann, ist nichts weiter als der von uns empfundene Inhalt, die Qualität selbst. Und diese Qualität ist eben eine solche, welche wir als Zuwidersein, als Zuwideres begrifflich zu bezeichnen übereingekommen sind, d. h. wir subsumieren den Schmerz unter diesen Begriff. (Über die Berechtigung hiezu sogleich im Folgenden.) Nun ist es aber ein eklatanter, unbestreitbarer Widerspruch, sich ein Zuwideres als für sich allein existierend vorzustellen (ohne ein anderes Wesen, das von ihm alteriert wird, dessen Alteration es ist) — ein ebensolcher Widerspruch wie

die Vorstellung eines Dreieckes mit nur zwei Seiten oder eines Kubus mit nur drei Kanten. Ist also ein Schmerz da, so ist auch ein anderes Wesen da, das ihn empfindet, (ein Ich). Denn ist dieses Zuwidersein (der Schmerz) eine wahre Realität (d. h. ist er da,) so ist es eben so wahr, dass er nicht allein für sich existieren kann; genau so, wie wenn ein Dreieck eine wahre Realität ist (d. h. sobald es da ist, obschon auch nur in der Vorstellung — das Vorgestellte ist auch eine wahre Realität, vgl. § 4), es auch nicht als bloss aus zwei Seiten bestehend (als durch zwei Seiten begrenzte Fläche) existieren kann. — Eines ist so wenig zu leugnen wie das andere. Im Begriffe des Zuwideren liegt die Unmöglichkeit des Ansichbestehens genau so wie im Begriffe des Dreieckes die Unmöglichkeit des Begrenztseins durch mehr oder weniger als drei Seiten.

Nun ist aber noch zu bemerken, dass wir, wenn wir den Schmerz unter den Begriff des Zuwideren subsumieren, hierzu zweifellos vollkommen berechtigt sind. Denn der Begriff des Zuwideren ist nur aus den Schmerzen, Unlustgefühlen abgeleitet, zuwider ist synonym mit unangenehm. Der Schmerz aber ist das Unangenehme par excellence. Ebenso wie als ein Zuwideres, Unangenehmes können wir ihn auch als Angriff, als Störung, Schädigung, Beeinträchtigung u. s w. begrifflich bezeichnen. Alle diese Begriffe sind aber nur aus dem Inhalte des Schmerzes abgeleitet und auch auf ihn allein nur im strengsten Sinne anwendbar. Wenn wir z. B. das Zerstört-, Zerschlagenwerden eines Körpers schlechthin Angriffe auf ihn, Beeinträchtigungen seiner nennen, so ist solche Bezeichnung nur eine symbolische; er* wird nach Analogie unseres eigenen Innern als ein seine Selbsterhaltung wollendes, sich fühlendes Wesen aufgefasst (als empfindliches, d. i. solches, das aufgehobene Momente in sich tragen kann). Während das Kind dies noch teilweise bewusst tut (es schlägt z. B. den bösen Tisch, der es gestossen), wissen wir, dass solche Ausdrucksweise nur eine metaphorische ist. Gesetzt auch, wir würden

* resp. seine Idee. Vgl. § 12.

diese Begriffe nicht allein aus den Schmerzempfindungen (Leid, Unlust) abgeleitet haben, so sind sie doch von der Art, dass sie, wenn auch sehr allgemein, für alle Schmerzen stellvertretend gesetzt werden können (dies ist das Charakteristikon aller Begriffe) und dass sich somit auch der Begriff des Schmerzes unter sie subsumieren lässt; d. h. unter diejenigen Realitäten, von welchen der Begriff Zuwidersein u. s. w. abstrahiert wurde, gehören auch die Schmerzen. Dies wird kein Vernünftiger, der unseren Sprachgebrauch kennt, leugnen. Keiner kann leugnen, dass Schmerz ihm ein Zuwideres ist. Keiner wird auf der Folterbank oder Ciceros Worte zu gebrauchen, im „Stiere des Phalaris" sagen: „Wie süss ist es, wie wenig kümmert es mich", d. h. wie ganz und gar nicht ist es zuwider. Er würde entweder lügen oder scherzen — wozu aber auch dem frechsten Skeptiker in solchem Falle die Lust vergehen würde — oder er würde mit dem Worte „zuwider" eine andere stellvertretende Vorstellung (Begriff) verbinden, als die, welche zu verbinden wir in unserem Sprachgebrauche übereingekommen sind. Es ist also unleugbar: Weil die Anwendung des Begriffes „Zuwideres" auf jeden (realen) Schmerz eine richtige ist, ist auch das, was aus dem Begriffe des Zuwideren mit Notwendigkeit folgt, wenn ein Schmerz real ist, ebenfalls real — nämlich das Dasein einer andern Realität, der er angehört. (Eine Parallele hiezu: Weil die Anwendung des Begriffes „Viereck" auf jedes Quadrat eine richtige ist, so ist auch das, was aus dem Begriffe Viereck mit Notwendigkeit folgt, wenn ein Quadrat real ist, ebenfalls real — nämlich das Begrenztsein einer Fläche durch vier Seiten).

Zunächst liegt aber die Notwendigkeit des Daseins einer andern Realität selbstverständlich nicht im Begriffe Zuwidersein, im Begriff vom Schmerze, sondern im (realen) Schmerze selbst. In der Empfindung sind nur die Momente ungetrennt, welche das Bewusstsein trennt, d. h. unterscheidet (wie im Dreiecke seine Momente, Seite, Winkel). In der Empfindung ist die Pein des Schmerzes von seiner jeweiligen näheren Qualität Stechen, Brennen u. s. w. nicht abgesondert. Das Be-

wusstsein besondert nur das Allgemeine des Schmerzes, das in allen Schmerzen Vorkommende, welches wir als Unangenehmes, als Qual, wenn es sehr gross ist, als entsetzlich, fürchterlich, schauderhaft bezeichnen. Dieses Allgemeine eben ist es, welches der Begriff Zuwidersein fixiert. Ist nun dieser unser Begriff ein adäquater, d. h. deckt sich die Vorstellung, die er enthält (die wir, wie man gewöhnlich sagt, mit ihm verbinden) mit dem, wovon er abgezogen — was stattfindet, da sie, bloss aus den Schmerzempfindungen gewonnen, das aus allen Schmerzen Herausgehobene, ihnen Gemeinsame enthält (wenn auch in abgeschwächtem Grade, als Reproduziertes) — und wird dieser Begriff wirklich von uns auf das, was er stellvertretend bezeichnen soll, nämlich reale Schmerzen, bezogen d. h. wird er richtig angewandt; dann muss, was er enthält, auch in dem, was er bezeichnet, enthalten sein. Enthält also der richtige und adäquate Begriff des Zuwideren (resp. die Vorstellung des allen Schmerzen Gemeinsamen, welche wir mit diesem Begriff verbinden, d. i. welche seinen Inhalt ausmacht), die Unmöglichkeit, dass solches für sich allein bestehe, so ist diese Unmöglichkeit auch in dem enthalten, was er bezeichnet, nämlich im (realen) Schmerze.

Anmerkung. Unser hier nach dem Begriffe des Schmerzes gefolgertes Argument muss jeden mit der Geschichte der Philosophie nur einigermassen Vertrauten an ein anderes Argument nach Begriffen, an den berüchtigten sog. ontologischen Beweis erinnern. ‚Aus dem Begriff des allerrealsten Wesens folgt notwendig seine Existenz. Darum muss notwendig das allerrealste Wesen existieren‘. — Das ist das ganze Argument. Es ist wirklich köstlich! Aber fragen wir, wo liegt der Fehler oder besser der Unsinn? Folgt die Existenz des allerrealsten Wesens auch aus dem Inhalte dessen, worauf sich dieser Begriff bezieht, d. h. ist dieser Begriff ein adäquater? Nein. Denn der Inhalt, die Realität, auf die sich dieser Begriff bezieht, ist eine uns in keiner Erfahrung gegebene, geschweige denn absolut, ihrem wahren Ansich nach direkt bekannte. Ein Widerspruch, dieses Wesen als

nicht existierend zu denken, wäre nur vorhanden, wenn die Realität, auf welche sich dieser Begriff bezieht, uns real gegeben und dieser Begriff von ihr ein adäquater wäre; wenn sie adäquat erkannt würde als eine solche Realität, deren Nichtexistenz eine Unmöglichkeit ist; oder welche nichtexistierend nicht gedacht werden kann. Dann wäre es allerdings ein Widerspruch, sie als nichtexistierend zu denken, so wie den Schmerz als ein Nichtzuwideres oder Selbständiges. Denn wenn in dem richtigen Begriffe, welcher durch adäquate Erkenntnis gewonnen, die Notwendigkeit der Existenz dessen, was er bezeichnet, enthalten wäre, müsste auch die Notwendigkeit der Existenz in dem, wovon der Begriff abgezogen wurde, enthalten sein. (Nach dem Satze der Identität. Vergl. unsere Diskussion.) Aber das ist ja eben die Frage, ob dieser Begriff des allerrealsten Wesens adäquat ist, d. h. ob er von dem, was er bezeichnen soll, wirklich abgezogen, ob er sich wirklich auf dieses, ja ob er sich überhaupt auf ein reales Wesen beziehe. Dies alles kann aus dem blossen Begriffe nicht beantwortet werden. Denn das, was er bezeichnet, kann von uns nicht als real existierend erkannt und noch weniger adäquat erkannt werden. Adäquat und als real existierend können von uns nur unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken als solche erkannt werden. Wäre nun das allerrealste Wesen blosse Empfindung, Vorstellung oder käme es als solches in unseren Vorstellungen vor, dann allerdings wäre bei Erfüllung obiger Bedingungen (dass der Begriff richtig sei, richtig abgezogen von dieser Vorstellung) das Argument des ontologischen Beweises zwingend. Nun kommt es aber nicht in unserer Vorstellung vor, unsere Vorstellung von ihm soll ja nicht das allerrealste Wesen selbst sein, wie unsere Empfindung vom Schmerz der Schmerz selbst ist; — folglich fällt das ganze Argument. Es beweist nichts weiter als, dass wenn ich mir den Begriff eines allerrealsten Wesens bilde, die notwendige Existenz desselben aus diesem Begriffe folgt — wenn ich mir diesen

Begriff bilde. Die notwendige Existenz bleibt dann ein ebenso beliebig, willkürlich oder besser hypothetisch Gedachtes wie das allerrealste Wesen selbst. Die notwendige Existenz gilt dann vorbehaltlich (condicional) unter der Voraussetzung der Giltigkeit dieser Hypothese. Ob ich aber berechtigt bin, diesen Vorbehalt fallen zu lassen, d. h. ob ich berechtigt bin anzunehmen, dass meinem beliebig gebildeten Begriffe in mir ein reales Wesen ausser mir entspreche (welches dieser Begriff nicht falsch, wenn auch nur negativ, indirekt bezeichnet) — darüber gibt mir der von mir in mir gebildete Begriff nicht die mindeste Anweisung, noch weniger, ob dieser Begriff ein adäquater ist, da er sich auf etwas ausserhalb meiner Vorstellungen (ausserhalb meines Ichs) sein Sollendes bezieht, nach dessen „Sollen“ ich eben erst frage, d. h. ob es existiert oder nicht. — Denn würde ich danach nicht fragen, so brauchte ich ja das ganze Argument nicht, da dieses erst seine Existenz (ausserhalb meiner Vorstellung) beweisen soll.

So wie nun die gesunde Vernunft unserem Argumente für alle Zeiten zustimmen muss, hat sie auch diesem unsinnigen Argumente seit jeher widersprochen. Dennoch war die strikte Widerlegung nicht leicht, weil die Distinktion, auf die es hier ankommt: Realität eines realsten Wesens als meiner Vorstellung (meines Begriffes) und: Realität eines realsten Wesens unabhängig von aller meiner Vorstellung — nicht scharf genug hervorgehoben wurde. Selbst Kants Distinktion ringt nur nach dieser Unterscheidung, indem er bemerkt, man müsse aus dem Begriffe eines Gegenstandes „herausgehen“, um diesem die Existenz zu erteilen. (Seine treffendste Bemerkung ist die, dass ein Dreieck annehmen und die drei Seiten verneinen, ein Widerspruch, die drei Seiten aber samt dem Dreieck verneinen, kein Widerspruch sei.) —

Hier wurden wir durch eine ähnliche Beweisart, nach welcher der ontologische Beweis ringt, die ihm als Ideal vorschwebt, die er aber nicht erreichen kann, zur völligen Aufdeckung seines Fehlers geführt. „Das Licht offenbart sich

selbst und die Finsternis" (Spinoza) und so auch der wahre Beweis sich und den falschen.

§ 15.

Selbstverständlich liegt, wie erwähnt, zunächst nicht im Begriffe, sondern im Schmerze selbst die Unmöglichkeit seines an sich allein Bestehens; diese Unmöglichkeit ist in jeder Schmerzempfindung gegeben wie in jeder Vorstellung eines Dreieckes die Unmöglichkeit seines Begrenztseins durch mehr oder weniger als drei Seiten. (Der empfundene Schmerz als ein für sich Bestehendes ist ein ebensolches Unding als das vorgestellte Dreieck mit mehr oder weniger als drei Seiten.)

Um dies völlig klar und deutlich einzusehen, braucht nur das spezifische Moment des Schmerzes, wonach er nicht allein existieren kann, bestimmter herausgehoben, d. h. es braucht nur die Aufmerksamkeit darauf gerichtet zu werden. (Dieses Moment kommt, weil es in allen Schmerzen vorhanden ist, deshalb natürlich auch in dem aus allen Schmerzen Herausgehobenen, ihnen Gemeinsamen, d. i. in dem Allgemeinbegriff „Zuwidersein" vor.)

Dieses spezifische Moment können wir sprachlich am besten bezeichnen d. i. mit Hilfe der Sprache am deutlichsten darauf hinweisen, wenn wir sagen: „zuwider, aber einem andern zuwider als sich selbst"; oder: „Beeinträchtigung, aber nicht Beeinträchtigung seiner selbst, sondern eines anderen."

Die Philosophie veranlasst uns, dieses spezifische Moment mit Hilfe der Aufmerksamkeit herauszuheben, so wie die Geometrie uns z. B. veranlasst, aus der Vorstellung des Kreises das spezifische Moment des „gleich weiten Abstandes von einem innerhalb liegenden Punkte" eigens herauszuheben. Der Naturmensch, der nicht acht hat auf diese spezifischen Momente, für den gibt es keine Wissenschaft der Geometrie; — so wie für den, welcher die spezifischen Momente seiner Empfindungen nicht heraushebt (sei es dies nicht kann wie der Naturmensch oder nicht will wie der Skeptiker), keine exakte Wissenschaft der Metaphysik möglich ist.

Zunächst liegt also das spezifische Moment des Schmerzes: „einem andern als sich selbst zuwider“ in jeder einzelnen Schmerzempfindung; sie liegt, nochmals zu erwähnen, im Begriffe des Schmerzes (Zuwideren) nur insofern, als der Begriff des Schmerzes die adäquate Vorstellung* alles dessen enthält, was allen einzelnen Schmerzen gemeinsam ist, was in allen Schmerzempfindungen vorkommt.

Dasjenige spezifische Moment des Schmerzes, wonach er nicht allein existieren kann, ist es nun, welches der Begriff „zuwider, aber einem andern als sich selbst zuwider“ fixiert. Streng genommen ist also dieser Begriff eine speziellere Determination des allen Schmerzempfindungen Gemeinsamen als der Begriff Schmerz, Zuwidersein; er hebt nur ein Moment, (einen ideellen Teil,) das in allen Schmerzempfindungen (allem Zuwidern) wesentlich vorkommt, näher heraus. Ebenso wie der Begriff (resp. die Bestimmung) des gleich weiten Abstandes aller Teile einer Linie vom Mittelpunkte ein spezifisches Moment aus der allgemeinen Vorstellung „Kreis“ näher heraushebt; in beiden Fällen ein solches Moment, welches allen (Schmerzen resp. Kreisen) spezifisch ist, welches allen wesentlich ist, das Wesen derselben ausmacht.

Es ist auch dieser Begriff des gleich weiten Abstandes u.s.w. nur ein speziellerer Begriff als der des Kreises; er hebt ebenfalls nur ein Moment heraus. Kreis ist zunächst nur die Vorstellung einer in sich geschlossenen Linie von einer Krümmung, welche kontinuierlich mit grösstmöglichster Regelmässigkeit vor sich geht. Der gleich weite Abstand aller seiner Teile vom Mittelpunkte ist nur ein Moment des Kreises, allerdings ein wesentliches, ihn ausmachendes — da er ja auf diese Weise entstehend gedacht werden muss. (Durch Bewegung einer Linie, welche alsdann mit dem gleich weiten Abstand zusammenfällt, von einem Punkte aus.)

Es ist hier in beiden Fällen eine nähere Determination des Wesens, d. i. ein spezifisches Moment desselben. — Dass ein Zuwideres einem Etwas zuwider sei und dass dieses Etwas

* wenn auch in abgeschwächter Intensität. Vgl. die folgende Anmerkung.

ein anderes sei als es (das Zuwidere) selbst, ist nur eine nähere Determination des Begriffes Zuwider d. i. alles dessen zugleich, was wir „zuwider“ nennen ebenso wie der gleich weite Abstand eine nähere Determination der mit grösster Regelmässigkeit gekrümmten Linie ist. Diese nähere Determination oder, wie wir es nannten, das spezifische Moment, ist vom Ganzen nicht abtrennbar und wenn das Ganze existiert, (Schmerz, Zuwideres resp. Kreis,) so existiert auch das spezifische Moment und umgekehrt. In der Empfindung Schmerz wie in der Vorstellung Kreis sind diese Momente ungetrennt und untrennbar, — diese Momente, welche die Aufmerksamkeit trennt, ideell abscheidet, für sich betrachtet.

Allerdings den Kreis kann man sich aufzeichnen, d. i. er kann in der äusseren Anschauung dargestellt, sein spezifisches Moment des gleich weiten Abstandes angeschaut werden, wenngleich nur als Ideelles. Der Schmerz mit seinem spezifischen Moment „einem andern als sich selbst zuwider“ kann es nicht, dafür aber kann er viel unmittelbarer (wie man sich ausdrückt in der „inneren Anschauung“, insofern er nicht unter äusseren, unter den Aussendingen vorkommt) aufgefasst werden, aber mit ebensolcher Bestimmtheit, als ein ebenso völlig Bestimmtes. Wenn der Schmerz auch nicht unter den Aussendingen zu finden ist, nicht in der äusseren Anschauung dargestellt werden kann, so ist er doch (seinem Wesen, seinem spezifischen Momente nach) nicht minder scharf, klar und deutlich zu perzipieren als das was er ist. Er ist als Vorstellung (Empfindung) nicht repräsentativ, dafür aber aggressiv, als Objekt (aufgehobenes Moment) vollkommen scharf (wenn auch nur ideell!) geschieden vom Subjekte, da er ja Feind des Subjektes ist. Und an Realität steht er auch keiner andern Vorstellung nach, seine Realität kann leider oft eine nur zu sehr reale, „überwältigende“ sein.

Wer leugnen wollte, dass Schmerz zuwider, und zwar einem andern als sich selbst zuwider ist, der muss zugleich auch leugnen, Schmerz zu kennen,* d. i. jemals einen Schmerz

* Wenn man auch sagt, dass der Schmerz in der Vorstellung (als Reproduktion, Erinnerung) vollständig abgeblasst sei, so kann sich

gehabt zu haben — wenn anders er unseren Sprachgebrauch versteht oder verstehen will, d. i. mit demselben Worte das bezeichnet, was wir in der Sprache zu bezeichnen übereingekommen sind, widrigenfalls er nur dieses Übereinkommen umstösst. Ebenso wie wer leugnet, dass die Kreislinie vom Mittelpunkte überall gleich weit entfernt sei, leugnen muss, je die Anschauung bezw. Vorstellung eines Kreises gehabt zu haben oder ebenfalls unser allgemeines (sprachliches) Übereinkommen umstösst.

Ebensogut kann einer sagen: „Ich habe nun einmal die Vorstellung eines Kreises nicht, kann mir sie nicht bilden. Beweise mir doch, dass ich sie habe! Zeichne immer auf der Tafel Kreise, beweise mir, dass ich sie sehe! Das kannst du nicht. Also kannst du mir auch die Lehrsätze vom Kreis so gut wie die ganze Geometrie nicht beweisen — deine Wissenschaft, die du als so eminent evidente, deren Wahrheiten du so als über allen Zweifel erhabene preisest — das alles erkenne ich nicht an.“ Wir sehen also, dass die Skepsis durchaus nicht auf Metaphysik oder Philosophie überhaupt beschränkt ist. Sie hat sich nur deshalb mehr an die Philosophie als an die anderen Wissenschaften herangewagt, weil derselben bisher mehr denn jeder andern Wissenschaft die

---

dies nur auf das Moment der Intensität beziehen, was auch bei jeder anderen noch so deutlich und klar erinnerten Empfindung (Vorstellung) der Fall ist. Aber sein spezifisches Moment, das wir als solches herausheben, muss qualitativ völlig klar und deutlich perzipiert, und zwar reproduziert werden. Sonst könnten wir doch z B. bei der blossen Vorstellung „du kriegst Hiebe“, d. i. in Wahrheit Schmerzen, nicht vor dem Schmerze fliehen, d. h. sein Auftauchen in uns perhorreszieren; — wenn wir nicht schon sein Wesen perhorreszierten. Wenn also, sobald wir die Vorstellung Schmerz haben, etwas da ist, das ihr mit voller Intensität verbundenes Dasein, d. i. die Empfindung Schmerz perhorresziert, so muss auch, wie wir eben gesehen, etwas da sein, das völlig klar und deutlich sein spezifisches Moment perzipiert, d. i. kennt, also als reproduzierte Vorstellung in sich hat. Nur das Dasein von Realitäten, die man kennt, kann man perhorreszieren. Was man nicht kennt, dem gegenüber kann man im schlimmsten Falle nur Misstrauen hegen, muss aber notgedrungen ebenso auf eventuelle angenehme Enttäuschung gefasst sein, kurz kann nicht anders als eine zuwartende Haltung einnehmen.

völlige Exaktheit gefehlt hat. Ja, im Grunde hat die Skepsis bei einer exakt-wissenschaftlichen Metaphysik noch viel weniger zu suchen als bei der Geometrie. Denn diese beginnt schon mit Realitäten, die eigentlich blosse Abstraktionen sind, die Metaphysik aber als eben solche exakte Wissenschaft mit dem unmittelbar Bekanntesten, dem „Sonnenklarsten“, dem „Gewissesten“, „den alltäglichsten Empfindungen“. (Feuerbach.) Sobald aber die Metaphysik exakte Wissenschaft wird, da erscheint auch die Skepsis, die scheinbar vor Wahrheitsliebe strotzende Behutsamkeit in ihrer wahren Fratze, als Karikatur der Wissenschaft, als diabolisch schamlose Widersacherin alles Wissens und zugleich als die traurigste und erbärmlichste Ausgeburt des menschlichen Geistes.

Und weiters könnte er auch noch derartiges schwätzen: „Ich will mir die Vorstellung des Kreises resp. des Schmerzes nicht bilden, auch nicht auf deren spezifischen Momente achten. — Beweise mir zuerst, dass und wozu es gut ist, dass ich mir sie bilde. Auch weiss ich mit dem Allgemeinbegriff Schmerz nichts anzufangen, will dessen spezifisches Moment gar nicht beachten, auch nicht mit dir übereinkommen, Gleiches mit gleichem Namen wie du zu bezeichnen; ich will vielmehr — und das ist gewiss besser, von allen Schmerzen, die ich je gehabt, absehen, sie vergessen.“

Ohne die Verständigung mit Hilfe der Sprache ist freilich keine Geometrie möglich, so gut wie keine Metaphysik und Wissenschaft überhaupt in unserem Sinne. Die Worte sind blosse Zeichen für gewisse Realitäten und deren Momente, das Sprechen selbst ist nur das Zeigen, Aufzeigen, Hinweisen auf die betreffenden Vorstellungen und deren Momente. Unser Sprechen resp. das hier gedruckte Wort: „einem andern als sich selbst zuwider“ ist nur ein solches Hinweisen auf einen bestimmten ideellen Teil, auf ein spezifisches Moment, welches der andere ebenfalls ideell herausheben, welchem er seine Aufmerksamkeit schenken soll; und zwar ist es ein Hinweisen auf denjenigen ideellen Teil, aus dem sich weiterer Aufschluss, zunächst die Unmöglichkeit der Selbständigkeit des betrachteten Ganzen (des Schmerzes) ergibt. Ebenso ist unser

Sprechen: „Gleich weiter Abstand vom Mittelpunkte“ ein solcher Hinweis auf ein ideelles Moment, welches der Vorstellung des Kreises wesentlich ist und daher behufs weiterer Aufschlüsse (Lehrsätze) über den Kreis notwendig zu bilden ist — ohne dieses ideelle Moment ist zunächst schon der Begriff Radius nicht möglich, u. s. w.

Dieser § 15 ist vor allem deshalb geschrieben worden, um dem etwaigen, sich schon bei der Lektüre des vorigen Paragraphen möglicherweise einschleichenden Missverständnisse, die Unmöglichkeit der Selbständigkeit des Schmerzes liege nur in seinem Begriffe, vorzubeugen. Zur Verständigung mit anderen (also hier zunächst für Leser) war es nötig, zunächst vom Begriffe Schmerz auszugehen, also von dem, was mir mit dem andern vollständig gemeinsam ist, genauer: von dem, was ich als ein gleiches habe wie er; — wobei allerdings stillschweigend vorausgesetzt ist, dass er diesen Begriff gleicherweise aus wesentlich gleichen, gleichartigen Empfindungen abstrahiert habe, d. i. aus Schmerzen, die er erfahren. Ebenso wie, wenn wir in der Geometrie vom Kreis ausgehen, es als selbstverständlich voraussetzen, dass der andere eine ähnliche, wesentlich gleiche Vorstellungskraft besitzt, also Linien von kontinuierlich gleicher Krümmung schon aufgefasst, perzipiert hat. Zur Verständigung mit ihm können wir aber doch nicht von diesen einzelnen aufgefassten Linien (resp. erfahrenen Schmerzen), sondern nur von dem all diesen einzelnen Linien (resp. Schmerzen) Gemeinsamen, d. i. dem Begriffe Kreis (resp. Schmerz) ausgehen.

Allerdings, wer leugnet, dass das spezifische Moment: „Beeinträchtigung eines andern“ im Schmerze vorkommt, mit dem ist nichts anzufangen, im täglichen Leben gerade so wie in der Wissenschaft der Metaphysik — wie mit dem nichts zu machen ist, der unser oft erwähntes spezifisches Moment des Kreises leugnen würde. In beiden Fällen müsste er, wie gesagt, auch leugnen, die betreffenden Vorstellungen zu kennen. Er dürfte diese Worte also überhaupt nicht gebrauchen. Wenn ich mit jemandem spreche im alltäglichen Leben, unter anderem auch vom Schmerze,

als etwas Traurigem, nicht für ihn selbst, sondern für den, der ihn leidet, — er also hiemit zugibt, Schmerz zu kennen und damit auch sein spezifisches Moment, der hat dann kein Recht mehr, dasselbe, was er im gewöhnlichen Leben eingesteht zu kennen, zurückzunehmen und abzuleugnen, wenn er Metaphysik wittert; der lügt einfach, um ihr zu entgehen. Was nämlich für das gewöhnliche Leben gilt, gilt ebenso für die Metaphysik; denn die Metaphysik ist geradezu Wissenschaft des Alltäglichsten, sie sucht gerade Aufschlüsse über das alltägliche Leben, über das Wesen (und den Grund sozusagen) unseres Lebens und Daseins in dieser Welt; sie steht deshalb nicht jenseits desselben — sie sucht es nur in seiner Wahrheit und Tolatität zu erforschen — und muss deshalb auch, wenn sie Aufschlüsse über dasselbe erhalten will, mit ihm beginnen und zwar mit seinen allgemeinsten und unbestreitbarsten Tatsachen d. i. den Empfindungen. — Gerade so gut könnte ein Knabe, dem man Geometrie beizubringen sucht, der aber nichts lernen will, seine ganze Vorstellung vom Raum und Dingen im Raume (Körpern) einfach ableugnen. Er würde ebenso lügen, um der Geometrie zu entgehen, wie der Skeptiker, der die Metaphysik flieht.

§ 16.

Die Brücke, die wir betreten, ist also sicher; unser erster Schritt geschah auf dem unerschütterlichen Boden der unbestreitbarsten Gewissheit und Wahrheit. (Gewissheit und Wahrheit sind identisch in puncto unserer bloss an sich und nicht in Beziehung auf ein anderes betrachteten Empfindungen.)

Das Erste, was wir folgern können, ist also dies, dass, wenn Schmerz real ist, (existiert), auch ein anderes real ist, dessen Schmerz er ist. — Wenn wir leiden und sagen: „ich leide", so ist dieses, was wir mit „ich" bezeichnen, keine blosse Beziehung, sondern Realität. Das Ich, als ein anderes wie der Schmerz, existiert.

Weiters ergibt sich, dass die Realität des Ich eine höhere (umfassendere) und reichere ist, der Schmerz dagegen niedriger und inhaltsärmer als das Ich. Erstlich ist er nur ein

Stück desselben. Er gehört zum Ich, da er von demselben unabtrennbar ist. Aber er ist nicht das ganze Ich. Zum (schmerzleidenden) Ich gehört nicht nur der Schmerz, sondern auch das Ich als das andere, das ihn empfindet. (Dieses ist sozusagen die Einheit seiner und seines Schmerzes.) Zweitens ist er aber nicht einmal ein Stück des Ich zu nennen. Denn Alles, was (das schmerzleidende) Ich ist, leidet den Schmerz. (Er ist also sozusagen kein Stück vom Wesen des Ich, oder wie wir sagten, nicht Mit-Ich.) Der Schmerz ist sonach in gewissem Sinne nur ein Stück vom Ich, und zugleich noch viel weniger als ein Stück desselben — sowohl ein wirkliches Stück (§ 4) als in anderer Hinsicht gar kein Stück d. h. er ist im Ich aufgehoben in dem doppelten Sinne von aufbewahrt und kassiert (untergegangen). Wir nennen ihn daher aufgehobenes Moment, insofern er ein unzertrennliches Stück sozusagen des Ich und doch zugleich kein Wesensteil desselben zu nennen ist. — Auch wird er ausgehalten von der Ichrealität in dem doppelten Sinne von „überwinden" (ertragen) und „verköstigen"; dies letztere, insofern er nur durch und vermöge des Ich seiend, (weil ein Zuwideres,) er aber hierdurch seine ganze Realität von der des Ich entlehnt, dieses ihn also gleichsam mit dem Material seines Wesens speist.

Dieser Begriff des aufgehobenen Momentes ist, wie schon erwähnt, der erste metaphysische Grundbegriff, insofern er uns das Verhältnis eines uns direkt völlig bekannten Seienden (der Empfindungen) zu einem uns direkt unbekannten näher oder doch einigermassen charakterisiert.

Diese Charakterisierung ist nun ebenfalls keine direkte, bringt uns keine adäquate Vorstellung von diesem Verhältnisse bei, aber sie lehrt uns, dasselbe indirekt erfassen. Die in diesem Verhältnisse zu einander Stehenden (Ichrealität und ihre Empfindungen) hängen einerseits sozusagen mit absoluter Festigkeit zusammen. — Der Schmerz ist vom Ich unabtrennbar, in dem Sinne, dass er aus diesem gleichsam herausgeschnitten für sich allein als solcher weiter existieren könnte; — andererseits sind sie beide so weit etwas anderes

und von einander abgeschieden, dass die Empfindung nicht als Teil schlechthin oder als Bestimmung des Ich angesprochen werden darf. Die Einheit des Ich mit seinem Andern ist also weit inniger als alle Einheitsverbindungen in unserer Aussenwelt, dennoch aber ist dieses Andere eben etwas ganz und gar anderes, ja fremdes (dem Ich Gegenüberstehendes, Objekt) — im Schmerze sind beide sogar Feinde und im Kampfe mit einander. Dieses Andere, das aufgehobene Moment, ist daher nichts derartiges wie Teil, (Wesensteil,) Bestimmung, Zustand oder irgend eine von äusseren Erfahrungen, aus der Aussenwelt abgezogene Vorstellung oder Begriff.

Mit der Charakterisierung dieses Verhältnisses nun ist aber natürlich auch das Ich selbst, (seinem Wesen nach,) wenigstens teilweise, indirekt für uns mit bestimmt worden. Denn wir haben es hiemit als eine solche Realität erkannt, der es wesentlich ist, aufgehobene Momente in sich tragen zu können; eine obzwar indirekte, so doch unser Wissen erweiternde und bereichernde Erkenntnis; eine Bestimmung, die wir nicht von äusseren Körpern abgezogen und von der wir daher vorläufig auch nicht wissen, ob sie auf diese (Materie) angewendet werden darf. Sie ist rein nur aus dem Inhalte der Empfindungen unmittelbar erschlossen und zwar aus dem allgemeinsten, wesentlichsten Inhalt aller Erfahrung, nicht aus irgend einer bestimmten Erfahrung (Naturerscheinung, Experiment) selbst gewonnen, also kein empirischer, sondern metaphysischer Begriff.

Die übrigen Einwände, dass vielleicht unsere übrigen Empfindungen nicht derselben Realität inhärieren u. dgl., haben wir schon im früheren (§ 10) hinlänglich widerlegt.

§ 17.

Aus dieser gewonnenen indirekten Wahrheit ergeben sich für uns mit Leichtigkeit noch weitere wertvolle, wenngleich an sich nur negative Aufschlüsse über die Ichrealität selbst und ihr Wesen.

Zunächst steht fest, dass das Ich, dem der Schmerz inhäriert, nicht eine Mehrzahl absolut getrennter, von einander verschiedener isolierter Wesenheiten sein kann. Die Realität, die den Schmerz trägt, muss eine sein, — mag diese ihre Einheit noch so relativ, der Zusammenhang der Realitäten, aus denen sie möglicherweise besteht, ein noch so loser und geringer sein. Denn zwei oder mehreren von einander völlig abgeschiedenen Realitäten kann nicht ein und dasselbe von ihnen „unabtrennbare Stück“ angehören. Das einem Wesen inhärierende Zuwidersein steht und fällt mit der Realität dieses Wesens — es ist ja aufgehobenes Moment in ihm — ohne Rücksicht auf ein anderes, von diesem getrenntes Wesen. Ein Moment, das in einem Wesen aufgehoben ist, kann es nicht zugleich in einem andern sein. Kurz: Nur ein Wesen (ein, nicht mehrere Ich) kann einen und denselben Schmerz empfinden — was jedem Menschensinne a priori klar und über allen Zweifel erhaben ist.

Dieses eine Wesen, seine Einheitlichkeit mag noch so relativ sein als sie will, es mag zusammengesetzt, lose verbunden u. s. w. sein; so muss doch die Einheitlichkeit so weit vorhanden sein, dass dieses Wesen von anderen, welche diesen Schmerz nicht empfinden, unterschieden werden kann und auch unterschieden ist; wenigstens ideell unterschieden, unterbrochen. Wäre dies letztere nicht der Fall, so würden natürlich diese andern Wesen denselben Schmerz mitempfinden, folglich (in Hinsicht auf diesen Schmerz) mit jenem ersteren Wesen eine Einheit, ein Ich, eben das diesen Schmerz empfindende (eine) Ich ausmachen.

So viel steht somit fest: Was für eine Einheit unsere Ichrealität ist, das wissen wir nicht; wohl aber ist es unbestreitbar, dass diese Einheit, mag sie sich auch in andere Realitäten kontinuieren, d. h. mit anderen irgendwie zusammenhängen, doch eine gewisse ideelle Abgeschiedenheit von ihnen besitzen müsse. Es ist sicher, dass, wenn ich frei von Schmerzen bin und doch zugleich irgendwo Schmerzen existieren, diese einem anderen Ich als dem meinigen, und zwar einem von dem meinigen wenigstens ideell geschie-

denen Ichwesen inhärieren müssen. — Dass die Icheinheit kein ἄπειρον im Sinne der Alten ist, zeigt sich am besten daran, dass sich das Ich gegen den Schmerz wehrt, sich gegen ihn kehrt, nach dem Ausdrucke unserer sinnigen Muttersprache „sich zusammennimmt."

Anmerkung. Auch für den Fall, dass mein Ich und ein Nicht-Ich (d. i. zunächst ein anderes Ichwesen, das meine Empfindungen nicht empfindet), nicht absolut geschieden sein sollten, so haben sie doch, wie leicht einzusehen, sozusagen „selbständige Zentra". Z. B. Ein Ich empfindet nicht den Schmerz des anderen, d. h. bildlich gesprochen, die Empfindungen beider konvergieren nicht nach demselben Zentrum. Der Schmerz des einen Ich geht ein anderes Ich nichts an, d. h. trifft es nicht. Aber das Ich und der von diesem empfundene Schmerz gehen einander gar sehr an. Ersteres leidet unser diesem, dieser aber kann wieder nicht ohne das Ich bestehen. Diese nur ideelle Geschiedenheit ist in beiden Fällen (die zwischen dem Ich und seinem Schmerz und die möglicherweise zwischen zwei verschiedenen Ichwesen bestehende) doch gar sehr verschieden. Populär gesprochen: Ideelle Geschiedenheit und ideelle Geschiedenheit sind (in beiden Fällen) nicht dasselbe. Sie muss obzwar beidemale eine ideelle, doch zugleich eine ganz anderartige sein.

Dies vorläufig über das Verhältnis einer Ichrealität zu jenen Wesenheiten, mit denen sie möglicherweise, obzwar nicht unterschiedslos zusammenhängt. Ganz dasselbe ist zu sagen über das Verhältnis der Einheit oder besser Ganzheit unseres Ichs zu jenen Realitäten, aus denen es möglicherweise besteht, quasi zusammengesetzt ist. Mag das Ich auch in diesem Sinne irgendwie zusammengesetzt sein, gleichsam aus mehreren zusammenhängenden Realitäten bestehen, so steht doch fest, dass dieser Zusammenhang ein so inniger ist, dass das Ich (den Empfindungen gegenüber, die es hat) als eine vollkommene Einheit angesprochen werden muss.* Denn das, was leidet, ist Ich und sonach leidet das ganze Ich, das

* Für den Fall, dass unser Ich wirklich eine aus mehreren Substanzen gleichsam zusammengesetzte Substanz vorstellen sollte, so müssten doch eben diese Substanzen alle zur Ganzheit verbunden sein. Sonst könnte das Ich keine einheitliche Realität sein, wie wir aus den Empfindungen wissen. Was als wesenhafte Realität vieles in sich befasst, muss obgleich zur Ganzheit aus Teilen vielleicht nur zusammengesetzt, doch eben aus solchen Teilen zur Ganzheit zusammengesetzt, eine Ganzheit sein.

ganze Ich wehrt sich gegen den Schmerz. Wem mein Schmerz gleichgiltig ist, das ist nicht mein Ich. Es kann jedoch nicht genug eingeschärft werden, dass die allgemeine Frage nach der Einfachheit resp. Zusammengesetztheit des Ich wesentlich ganz verschieden ist von dem eben gelösten Problem, ob die Empfindungen selbst direkt Teile (Wesensteile) des Ichs vorstellen oder ob das Ich ihnen gegenüber eine selbständige, von ihnen gänzlich verschiedene (andere) Realität sei. Ob das Ich zusammengesetzt ist oder nicht, das wissen wir nicht, wohl aber dies, dass das Ich den Empfindungen gegenüber das einheitliche Material ist, aus dem sie ihre Realität entlehnen, in dem sie aufgehen (in dem doppelten Sinne von Entstehen und Absorbiertwerden, d. i. Untergehen), mit andern Worten, dass somit auch in dem Falle der Zusammengesetztheit des Ich alle Teile desselben Mit-Träger der Empfindungen sind.

Dagegen ist wieder bei der Annahme der faktischen Unteilbarkeit der Ichrealität zu bemerken, dass in diesem Falle noch nicht die absolute Unteilbarkeit oder besser gesagt, die absolute Einheit und Einfachheit derselben sich ergeben würde. Es ist ja völlig unklar, was man sich überhaupt unter diesem einst so viel gemissbrauchten Begriffe denken soll. Schwerlich aber könnte ein absolut Einfaches (d. i. ein Wesen, auf welches die Anwendung dieses dunklen, symbolischen und völlig negativen Begriffs keine falsche wäre) auch nur ideelle Verschiebungen (Teilungen in Subjekt und Objekt) in sich erfahren. Wäre das Ich absolut einfach, können wir mit Buddha sagen, „so folgte auch, dass es sich nicht ändern liesse, doch sehn wir es von Freud und Schmerz ergriffen." (Buddhas Leben von Buddha-Carita. Vers 1371.) Kurz, es sind zwei ganz verschiedene Fragen: ob die Empfindungen vom Ich abtrennbar und ob die event. Teile des Ichs von einander abtrennbar sind. Diese Fragen sind deshalb so ganz verschieden, weil die Empfindungen selbst keine eigentlichen Teile (Wesensteile) des Ichs sind. Ob das Ich in solche Teile (seiner Wesenheit) teilbar ist, darüber können wir, vorläufig wenigstens, nicht das mindeste entscheiden,

da in den Empfindungen nicht der geringste Hinweis darauf liegt.

Ob schliesslich die Icheinheit materiell ist oder nicht, konstant ist oder wechselt, ewig oder nur gewisse Zeit dieselbe bleibt oder beständig wechselt u. dgl.; ob sie ferner so wie unsere Empfindungen dahinschwindet, ob sie dann in diesem Falle immer als die gleiche (eadem essentia) auftaucht oder nicht — darüber geben uns zunächst unsere Empfindungen nicht die geringste Belehrung. Wir wissen nur: Sofern Schmerz (oder Empfindung überhaupt) da ist, ist auch eine einheitliche, selbständige (dem Schmerz gegenüber selbständige) Realität da; eine Wesenheit, welche ebenso eine gewisse einheitliche, wenigstens ideelle Abgeschlossenheit in sich und damit auch solche wenigstens ideelle Selbständigkeit gegenüber etwaigen anderen besitzt. Wir wissen von dieser Tatsache und wissen darum nicht weniger von ihrer Wahrheit als Tatsache, wenn uns auch alle weitere Einsicht in ihre Möglichkeit, d. i. in das Wesen der Ichrealität und seiner Einheitlichkeit und Geschiedenheit von anderen völlig abgeht. Uns muss das Wissen ihrer Wirklichkeit genügen. „Denn wenn bewiesen, dass etwas existiert, so haben wir“, sagt schon der alte Kant, „seiner Möglichkeit nach nicht mehr zu fragen“.

Anmerkung. Man hüte sich vor dem Irrtum, als ob etwa der Schmerz ein Element des Ichs, mit seinem Auftreten (d. i. mit einer Veränderung in der Ichrealität), auch eine Veränderung im Wesen desselben da sein müsste. Das Auftreten des Schmerzes im Ich ist nicht Auftreten eines neuen Wesenselementes in demselben. Ein solches neu Hinzugekommenes müsste ja gerade, weil früher nicht da, sondern wo anders gewesen, abtrennbar sein. — Eine ganz andere Frage aber ist wiederum die, ob vielleicht der Schmerz nur dadurch möglich ist, dass im Ich neue Wesenselemente auftauchen, welche mit den bisherigen divergieren, kontrastieren; durch deren Kontrast (durch deren wesentliche Unverträglichkeit) die Disharmonie des Schmerzes im Ich entsteht.

Zum Schlusse sei noch kurz auf die Anwendbarkeit der Kategorien Einheit, Einerleiheit, Verschiedenheit und Geschiedenheit u. s. w. hingewiesen. Diese Begriffe sind auf die von uns erwiesene Ichrealität bezw. auf ihr Verhältnis zu anderen Realitäten anwendbar; (seien es nun die eigenen Em-

pfindungen oder vom Ich unabhängige, selbständige Wesenheiten). Denn diese Begriffe sind ja selbst nur aus der erwiesenen Tatsache des Enthaltenseins unserer Empfindungen in einer höheren, sie umfassenden Einheit, welche wir Ich nennen, entlehnt. Ja, wer genau zugesehen, wird erkannt haben, dass in unseren bisherigen metaphysischen Diskussionen zugleich die wahre Ableitung dieser Kategorien, sowie die Notwendigkeit ihrer Entstehung im menschlichen Geiste enthalten ist. Der Begriff einer Einheit, welcher Momente als in ihr aufgehobene inhärieren,* ist nur der Ausdruck der von uns erwiesenen Wahrheit, dass unser Bewusstsein von dem Enthaltensein unerer Empfindungen in einer selbständigen Realität (dem Ichwesen) kein falsches, kein trügliches ist. Dieser Begriff ist ja nicht anderswo her, sondern nur aus dem Bewusstsein von unserem Selbst gewonnen und hat an ihm allein seinen realen Beleg. Die einzige wahre Einheit, die wir kennen, ist das von uns perzipierte Inhärieren unserer Empfindungen in uns, d. i. das indirekte Bewusstsein von unserem Ich, unserem Selbst, „das Selbstbewusstsein, welches durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen (innerhalb seiner,) den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen u. s. f. nicht unterbrochen wird.“ (Hegel, Logik I. Die reine Quantität.)

Ferner sei noch auf die so häufige, auch eben hier bei Hegel vorkommende Verwechslung von Ich und Ichbewusstsein, von dem Bewusstseienden und dem Bewusstsein (als Abstraktion) aufmerksam gemacht. Wir lesen sehr häufig, namentlich in Lehrbüchern der Psychologie: „Unser Bewusstsein perzipiert.“ Solche Ausdrucksweise ist aber in der Metaphysik zu vermeiden. Denn das Bewusstsein ist nur das Perzipieren von Seite unseres Ichs und das Perzipieren perzipiert begreiflicher Weise nicht selbst. Gerade so gut

* Wie wir sehen werden. der Substanzbegriff, ein Begriff, welcher erst in seiner fälschlichen Anwendung, nämlich auf die äussere Natur, zu einem trüglichen wird, weil daselbst die aufgehobenen Momente (des Ichs) als Bestimmungen der Aussendinge (der sog. körperlichen Substanz) angesehen werden. Vgl. § 22.

könnte man sagen: Das Lesen liest, das Lachen lacht, das Baden badet. — Die gleiche Ungeschicklichkeit begeht man, wenn man, wie es häufig vorkommt, vom „Bewusstsein", Vorstellen u. s. w. als dem metaphysischen Grundelemente ausgeht. Denn das Bewusstsein, das Perzipieren von Seite des perzipierenden Ich, ist von demselben, wie vom perzipierten Inhalte nicht so ideell scharf geschieden (und darum auch nicht so leicht gesondert zu fixieren) als das Perzipierende (das Ich) vom Perzipierten (der Empfindung). Ja, dieses Unterscheiden des Bewusstseins vom Subjekt so wie vom Objekt ist nur eine Abstraktion — nicht ein ideell selbständiger Inhalt wie die Empfindung grün, bitter dem Ich gegenüber ein ideell von ihm Geschiedenes und Selbständiges ist — und darum völlig ungeeignet, bei ihr den Ausgangspunkt des Philosophierens zu nehmen. Das metaphysische Grundelement ist Inhalt, Realität (Empfindung). Fragen wie: „Was ist Bewusstsein?" sollen zunächst heissen: „Was ist Empfindung?" und diese Frage wieder: „Was muss das für eine Realität sein, die Empfindungen hat?" Antwort: Eine solche, welche reale Momente als aufgehoben in sich tragen kann. Um aber diese Frage so richtig zu stellen, dazu gehört schon freilich die Erkenntnis, dass Subjekt und Objekt nicht blosse Widerspiele, sondern Realitäten sind; dass das Subjekt als das Höhere, Umfassendere zugleich die Einheit des Subjektes und Objektes ist.

Über die weitere Bestimmbarkeit des Wesens, welchem unsere Empfindungen inhärieren.

§ 18.

Wir haben des Langen und Breiten gezeigt, dass aus dem Inhalte der Empfindungen, am eklatantesten aus dem Inhalte der Schmerzempfindungen das Dasein einer Wesenheit folgt, welche (sozusagen ihr nächstes Nachbarsein) die Trägerin der Empfindungen ist; welche Wesenheit zugleich als die höhere Einheit ihrer und der Empfindungen diese als Momente in sich umfasst. Dieses Enthaltensein der Empfindungen in

ihr und ihre zugleich ideelle Selbständigkeit benannten wir der Kürze halber mit dem Hegelschen Terminus des aufgehobenen Momentes. Eine solche Wesenheit können wir füglich „Substanz“ nennen, wenn wir uns, mit Kant zu sprechen, nur „bescheiden“, das Wesen derselben damit nicht im mindesten direkt oder positiv bestimmen zu wollen; oder überhaupt unter einer Substanz mehr oder etwas anderes zu denken, — mit diesem Ausdrucke mehr von einer Wesenheit aussagen zu wollen, als dass sie eben eine solche ist, welche Realitäten als von ihr ideell Geschiedene, als aufgehobene Momente ihrer in sich tragen kann. — Das Wesen einer solchen von uns „Substanz“ genannten Realität ist uns daher auch weiterhin völlig unbekannt und dunkel, wir haben keinen adäquaten Begriff von ihr; wir wissen von ihr nichts anderes, als dass sie eben eine Wesenheit ist, welche in sich Momente aufgehoben hat. Aber dieser Begriff des aufgehobenen Momentes sowie die Anwendbarkeit desselben auf sie haben uns unsere Empfindungen selbst geoffenbart und bewiesen. Die Empfindungen selbst zeigten sich zweifellos als Inhalte, die als solche unmöglich wären, wenn sie nicht in einer von ihnen verschiedenen Einheitsrealität, aufgehoben, getragen würden. (Zunächst die mit Unlust betonten und ebenso die übrigen indifferenten, dass sie unmöglich von uns, demselben Ich, das Schmerz hat, auf gleiche Weise perzipiert werden könnten, wenn sie diesem Ich nicht auf gleiche Weise inhärierten.)

Die Richtigkeit dieses Begriffs und seine Anwendbarkeit auf unser Ich kann somit dadurch nicht im geringsten erschüttert werden, dass dieser solchermassen von uns bestimmte Begriff einer Substanz, seinem direkten Inhalte nach völlig dunkel, eine adäquate Erkenntnis dieser Substanz uns absolut verschlossen ist.

Der weitere Gang unserer Untersuchungen ist uns aus der früheren Darlegung, unter welchen Bedingungen weitere metaphysische Aufschlüsse möglich seien, vorgezeichnet.

Die Gewinnung solcher Aufschlüsse, sagten wir, hängt von der Möglichkeit ab, in den Inhalten unserer Empfindungen Data zu finden, welche unleugbar beweisen, dass sie mit ihrem

Nachbarsein, welches wir nicht wie die Empfindungen direkt kennen und erkennen, kongruent oder inkongruent, ähnlich oder unähnlich sind. Die Empfindungen müssen selbst zeigen, ob die in ihnen liegenden Inhalte auf die ihnen benachbarte Realität anwendbar oder unanwendbar, und zwar, in welcher Hinsicht sie anwendbar resp. unanwendbar sind. Nun ergibt sich aber aus dem Bisherigen unmittelbar die Wahrheit, dass unsere Empfindungen mit demjenigen Wesen, dem sie inhärieren, wesentlich unähnlich und inkongruent sind. Davon soll nun sogleich des Näheren geredet werden.

Fragen wir aber zunächst: Welchen weiteren Wert kann nun dieser Aufschluss in metaphysischer Hinsicht haben? Antwort: Den, dass, wenn es uns gelingt (s. Abschnitt II) zu zeigen, dass die Bestimmung des Ausgedehntseins (eine von Körpern abgezogene Anschauung und Vorstellung) eine solche ist, dass sie nicht angewendet werden darf auf das Ichwesen — weil es einen inneren Widerspruch (den wir im II. Abschnitt aufdecken werden) in sich schliesst, dass ein Ausgedehntes aufgehobene Momente (speziell die Anschauung von ausgedehnten Körpern als aufgehobenes Moment) in sich trage — unser Begriff von allem Ausgedehnten, also auch von der Materie auf das Ichwesen nicht angewendet werden darf. Dann aber haben wir den Phänomenalismus erwiesen, weil dann daraus hervorgeht, dass unser Ichwesen in einer Ordnung der Dinge wurzelt, welche nicht räumlich ist, sondern in einer solchen, wo das Aussereinander des Raumes, der Raum selbst nur aufgehobenes Moment ist. Dann haben wir auch den unkritischen Materialismus widerlegt, sind also von einem der unzähligen (möglichen) metaphysischen Irrtümer und zwar — was viel heissen will — von einem der naheliegendsten, verführerischesten, ja man könnte sagen, von dem uns angeboren natürlichen befreit.

Diese Erreichung metaphysischer Wahrheiten widerstreitet der von Kant gezogenen Grenzbestimmung unserer Vernunft so wenig, (vgl. § 6) dass wir im Gegenteile Kant in seinem Werke „Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik, die

als Wissenschaft wird auftreten können" als den Vater unserer Methode begrüssen dürfen. Unsere Metaphysik, die erste, die mit dem Anspruche eine Wissenschaft zu sein und zwar eine exakte, mit mathematischer Strenge geführte zu sein auftritt, lässt folgendes Kantsche aperçu nun erst im rechten Lichte erscheinen. Kant sagt: „Dass die psychologische Idee" (wir substituieren resp. paraphrasieren hier: Die Tatsache, dass unser Ich eine Substanz in dem oben bezeichneten bescheidenen Sinne sei) „die Unzulänglichkeit der Erfahrungsbegriffe" (sc. Körper, Materie) „deutlich genug zeige" (wir substituieren: Die Unanwendbarkeit dieser Erfahrungsbegriffe auf das Ichwesen, wie im II. Abschnitt bewiesen wird) „und mich dadurch vom Materialismus als einem zu keiner Naturerklärung (sc. hier = Metaphysik) tauglichen Begriff abführe". „So dienen", sagt Kant sogleich weiter, „die transszendentalen Ideen" (recte: die Erkenntnis unseres Ichs als einer Substanz in obigem Sinne) „wenngleich nicht dazu uns positiv zu belehren", (d. h. uns eine adäquate Erkenntnis von unserem Ich beizubringen), „so doch die frechen Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen Raum zu verschaffen". (Kant, Prolegomena § 60.)

Doch wollen wir nicht weiter vom sicheren Wege unserer bisherigen Untersuchungen abschweifend, mehr als es zur Orientierung für das Folgende von Vorteil ist, uns solchen verlockenden Ausblicken hingeben. — Die Unanwendbarkeit, Inkongruenz unseres Ichs und unserer Empfindungen, welche wir behauptet, leuchtet nach dem Bisherigen von selbst ein. Obwohl nämlich die Empfindung nur durch und in einer Substanz als Moment derselben möglich ist, so ist sie nichtsdestoweniger, ja gerade deshalb ein von ihr wesentlich Verschiedenes. Beide, d. i. Ichsubstanz und Empfindung können ihre Rollen nie vertauschen. Eine Empfindung kann nie selbst wieder empfinden,* z. B. Schmerz leiden. Und

* Könnte sie es, so wäre sie ein Ichwesen, dann wäre aber ein solches uns direkt adäquat bekannt, wir müssten direkt wahrnehmen, wie

ebenso kann auch umgekehrt das Ich nicht Empfindung eines andern (von ihm vielleicht auch noch so verschiedenen) Wesens sein; — aus dem nämlichen Grunde eben, weil eine Empfindung selbst wesentlich unempfindlich ist, also unser Ich, welches doch empfindlich ist, nicht Empfindung sein kann.

Auf diese fundamentale Verschiedenheit von Ich und Empfindung, von Perzipierendem und Perzipiertem, hatte namentlich Berkeley nachdrücklich hingewiesen. (Vgl. den folg. Abschnitt II.) Selbst Kant, der sich dieser Frage immer nur mit grösster Skepsis und Unaufrichtigkeit genähert, muss doch einigermassen Farbe bekennen: „Denn das versteht sich schon von selbst, dass ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei, als die Bestimmungen, die bloss seinen Zustand ausmachen.“ (Kant, Kritik d. rein. V. 1. Aufl. 2. Paralogism.)

Substanz, (welcher Begriff, wie wir noch sehen werden, seinem Ursprunge und Inhalte kein anderer als der der Ichsubstanz sein kann,) ist etwas von Empfindung wesentlich Verschiedenes. Selbst Hume, der grösste Skeptiker, musste dies zugeben, ja er verfocht diese Wahrheit mit vielem Eifer. Er führte diesen Satz wohl nur an, um zu zerstören, zu skeptizisieren, allerdings in der guten Absicht und Einsicht, eine falsche Anwendung des Substanzbegriffes (auf äussere Objekte) zu zerstören. Dieses berühmte Wort Humes: „Substanz ist etwas von Perzeptionen (recte: perzipierten Inhalten) ganz Verschiedenes“, das von diesem Skeptiker nur seiner negativen Seite nach berücksichtigt und angeführt wurde, — derselbe Satz wird hier von uns seinem zugleich positiven Gehalte nach ausgebeutet. — Ein grosser Gewinn, lehrt schon Augustinus, liegt in der Verneinung und Vermeidung des Irrtums, oder wie sich Hegel ausdrückte, dass alles Negative zugleich ebensosehr positiv sei. Dasselbe lehrt auch Kant in seinen Prolegomenen, da er sagt, dass „eine Grenze nicht bloss negativ, sondern ebensosehr positiv sei“ und es sonach eine wirkliche Vermehrung der Erkenntnis bedeute, deren der

---

etwas Momente als aufgehoben in sich tragen kann. Denn alles, was Empfindung ist, ist uns seinem Ansich nach vollständig direkt bekannt. (§ 4.)

Verstand „bloss dadurch teilhaft wird, dass er sich bis zu dieser Grenze erweitert.“ (§ 59.)

Nie und nimmer können Empfindungen Momente aufgehoben in sich tragen, da sie eben selbst nur aufgehobene Momente sind. Sollten sie dies nämlich können, so müssten die aufgehobenen Momente ihnen allein und nicht auch der Ichsubstanz direkt bekannt sein. (Sonst wären sie eben nur aufgehobene Momente der Ichsubstanz und nicht ihre Momente.) Alsdann aber wäre in ihnen etwas, was der Ichsubstanz direkt unbekannt wäre — ein Widerspruch, ein Unmögliches, da die Empfindungen der Ichsubstanz total direkt bekannt sind; weil alles, was uns an einer Empfindung unbekannt wäre, nicht zur Empfindung (zu dem, was wir E. nennen) gehörte. (§ 4 und § 9.)

Ebenso ist es der Ichsubstanz wesentlich, dass sie aufgehobene Momente in sich trägt resp. tragen kann. — Darin besteht ja ihr ganzer Unterschied von den Empfindungen d. h. infolge dieses Unterschiedes wurden wir ja zur Erkenntnis der Ichsubstanz als solcher gedrängt, ihr Dasein als substanzartiges in obigem Sinne anzunehmen gezwungen. — Beide, Ichsubstanz und Empfindung, sind absolut inkongruent, schlechthin inkommensurabel.

Die Empfindungen haben uns also selbst bewiesen, dass ihr nächstes Nachbarsein, das Ichwesen, ein von ihnen gänzlich verschiedenes ist. Der Nutzen, den wir später aus dieser Wahrheit werden ziehen können, wurde schon in diesem Paragraphen angedeutet. Sie selbst wird wieder erst im folgenden Abschnitte II, nämlich durch ihre Vereinigung mit einer andern Wahrheit (und zwar der, dass alle unsere Vorstellung von Körpern, Materie, ein Komplex von Empfindungen resp. ein Auszug aus solchen ist) ihrem ganzen Werte nach ausgeschrotet werden können.

Anhang zum ersten Abschnitt.

Über die Möglichkeit eines Rückschlusses von unseren Empfindungen auf ein Wesen, von dem sie herrühren.

§ 19.

Unser fundamentales Bewusstsein, dass unser Ich mit samt seinen Empfindungen sozusagen nicht allein das Reich des Seienden erfüllt, mit anderen Worten, dass unser Ich nicht allein existiert, dass noch andere Wesenheiten da sind, von welchen in letzter Linie die jeweiligen Empfindungen in unserer Icheinheit herrühren; — dieses Bewusstsein ist, wie jeder aus seiner eigenen (sog. inneren) Erfahrung weiss, ein geradezu überwältigend felsenfestes. Es ist so mächtig, dass im Ernste keiner die Aussagen desselben je auch nur im mindesten bezweifelt, so dass Schopenhauer mit Recht sagen kann, der Skeptiker in dieser Hinsicht bedürfe eher einer Kur als einer Widerlegung.

Woher stammt nun, müssen wir uns fragen, dieses so unerschütterliche Bewusstsein? Wie wir sogleich sehen werden, wiederum nur aus dem Inhalte der Empfindungen. Der Schmerz setzt, so wie ein Wesen, dem er als solcher aufgezwungen wird, ebenfalls eines voraus, von dem er aufgezwungen, im Ich hervorgerufen wird. — Fragen wir ganz kurz: Ist das Ich so wie der alleinige Träger auch der alleinige Erzeuger des Schmerzes?

Zunächst sehen wir, dass ein solcher Erzeuger oder Veranlasser überhaupt da sein muss. Der Schmerz kann nämlich nicht schlechthin „entstehen“, ins Dasein treten, weil er überhaupt nicht schlechthin da sein, d. i. für sich allein existieren kann. — Ein Scholastiker würde sagen: Was nicht *essentia sui* ist, kann auch nicht *causa sui* sein. — Seine Essenz ist zugleich die eines andern, also ist auch sein Dasein und folglich auch sein Ins-Dasein-Treten, seine Tätigkeit (sein Angriff, sein Schädigen) zugleich Tätigkeit eines andern.

Wer ist nun der Veranlasser seines Daseins? Offenbar das Ich nicht, wenigstens nicht in letzter Linie; mit andern

Worten nicht *sua sponte.* Denn dann müsste sich das Ich selbst ihn aufzwingen, das ihn (sich) Aufzwingende sein. Dies aber wäre wieder nur möglich, wenn das Ich dazu gezwungen würde, sich ihn selbst aufzuzwingen. Denn es wehrt sich ja gegen den Schmerz, kämpft gegen ihn, gegen sein Auftreten und Dasein an, würde sich ihn also ohne Zwang nicht aufzwingen. Dieser Zwang (diese Notwendigkeit) kann nun nicht im Ich liegen, wenigstens nicht im Ich allein, da der Schmerz nicht notwendiges Moment* des Ichs ist, mit Spinoza zu sprechen, nicht aus der Definition (dem Wesen) des Ichs folgt.

Befindet sich aber das Ich im Schmerzgefühle in einem Zwange, sich den Schmerz aufzuzwingen oder wird er im Ich von einem andern Wesen aufgezwungen — in beiden Fällen rührt der Schmerz von einem vom Ich Unabhängigen (einem Ding an sich im Kant'schen Sinne) her. Denn auch im ersteren Falle kann der Zwang oder besser die Zwangslage nur durch das (zufällige) Dasein einer bestimmten anderen Wesenheit oder die (zufällige) Position des Ichs zu derselben bedingt sein. — Bedingt nämlich durch eine Realität muss er sein, da er nicht allein existieren kann, da er (der Zwang, die Zwangslage) blosse Beziehung, also Beziehung von Realitäten* ist. Durch das Ich allein kann er aber nicht bedingt sein, da er nicht aus dem Wesen desselben folgt, da er sowie der Schmerz nicht ständig da ist.

Es muss also in jedem Falle ein vom Ich unabhängiges Wesen da sein, ein wenigstens teilweise unabhängiges, von welchem unsere Schmerzempfindungen in letzter Linie herrühren; — welches sie, ganz allgemein gesprochen, in uns

* Oft hat ein Ich einen grossen Schmerz, ein heftigeres Zuwideres, Aufgezwungenes, oft einen kleineren, gelinden. Dieses Mehr (oder Weniger) von Schmerzrealität folgt nicht aus dem Wesen des Ich, da es oft fehlt, wenngleich das Ich da ist.

** Zwangslage, Zwang ist blosse Beziehung, Verhältnis, wie alle Verhältnisse, etwas Sekundäres, setzt Realitäten als ihr Prius, ihre Grundlage voraus. Verhältnisse etc. sind blosse Abstractionen von Realitäten.

hervorruft, uns aufzwingt, welches uns solchermassen (schädigend) affiziert.

Der Begriff des Zwanges ist selbst nur aus dem Zustande, in welchem sich das Ich im Schmerze befindet, abgeleitet. Indem das Ich sich von diesem leidigen Zustande zu befreien sucht, in diesem Suchen nach Befreiung, in diesem Sich-Wehren, Kämpfen hat es zugleich das Bewusstsein, dass es diesen Kampf nicht nur gegen den Schmerz (dieser ist ja nur ideell selbständig!) sondern in letzter Instanz gegen das ihn Hervorrufende führt. Denn den Schmerz als solchen kann das Ich, weil er nicht abtrennbar von ihm ist, eigentlich und im strengsten Sinne nicht los werden.* Nur sein weiteres Hervorgerufenwerden (im Ich) kann sistiert werden. Der Kampf richtet sich in letzter Linie gegen das weitere Hervorrufen, also gegen das Hervorrufende selbst. (Vergl. Abschnitt III.)

Anmerkung. In einem ähnlichen Zwange befindet sich das Ich seinen sämtlichen Empfindungen gegenüber. Es kann in vielen Fällen das Hervorgerufenwerden einzelner verhindern, wie ihrem Entstehen Vorschub leisten, durch gewisses Eingreifen, ja man kann sagen durch blossen Willensakt. Aber es kann dieselben nicht direkt durch seinen Willen verhindern oder hervorrufen. Ich kann z. B. um einen Menschen, eine Gegend nicht sehen zu müssen, verreisen, oder kann, wenn ich sie sehen will, hinreisen, brauche in letzterem Falle, wenn ich dort bin, meine Augen, wenn sie gesund sind, einfach offen zu halten, im ersteren Falle brauche ich sie nur zu schliessen — aber die Empfindung des Sehens, die Wahrnehmung der Gegend kann ich selbst nicht durch blossen Willen verhindern oder hervorrufen. Es ist mir z. B. unmöglich, bei hellem Tageslicht, bei intakten Sinnesorganen und Centren, nichts zu sehen oder etwas anderes zu sehen, als ich eben sehe. Also auch bei den übrigen Empfindungen befindet sich das Ich in einem Zwange, somit sind auch sie von einem Ding an sich im Ich hervorgerufen.

Ganz kurz kann man diese unsere Diskussion im allgemeinen etwa folgendermassen zusammenfassen: Der Schmerz ist ein dem Ich Aufgezwungenes, ihm Aufgedrungenes, gegen das es ankämpft. Wer zwingt ihn auf? Das Ich oder der Schmerz selbst oder etwas anderes? Der Schmerz kann sich

* Nur sofern er kontinuierlich dahinschwindet, wird ihn das Ich los. Er aber „geht“ im eigentlichen Sinne nicht von ihm „weg“.

nicht selbst dem Ich aufzwingen. Denn was nicht selbständig existiert, kann auch nicht selbständig tätig sein. Die Ichsubstanz kann das Aufzwingende auch nicht sein, da sie ihn ja flieht und verwünscht. — Sagte man dagegen, sie würde dazu gezwungen, sich ihn aufzuzwingen, so müsste eben dieser Zwang von einem anderen (dazu zwingenden) Wesen herrühren; denn Gezwungenwerden ist wesentlich Abhängigsein. Und Abhängigsein ist wesentlich abhängig sein von einem andern. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, dass der Schmerz in letzter Linie von einem vom Ich unabhängigen Wesen (einem „Ding an sich") herrührt. —

Aus diesen Betrachtungen bestätigt sich das im vorigen Abschnitte Erwiesene von neuem, dass in unseren Empfindungen Inhalte liegen, welche unleugbar auf die Nachbarrealitäten derselben hinweisen. Feuerbach hat Recht. Sein berühmter Satz: „Die Liebe ist der ontologische Beweis (vgl. auch § 14) von etwas ausser unserem Kopfe", d. h. von etwas ausserhalb unseres Ichs, lässt sich auf unsere Deduktion, dass der Schmerz dieser Beweis sei, sogleich ohne Mühe reduzieren. Denn Liebe (Liebe zu Menschen, *amor* sowohl als *caritas*, Liebe zur Heimat, ist Liebe zu angenehmen Zuständen, Liebe zur Befreiung von der drückenden Sehnsucht, — Liebe ist wesentlich Liebe zum Freisein von Schmerz,) Liebe — sie entspringt aus Bedürfnis, sei es zunächst unmittelbar aus organischem Reiz, sei es aus Verlassenheit u. dgl., also aus Schmerz, hat also notwendig Schmerz in sich; auch das Glück besteht nur in der kontinuierlichen Tilgung dieses Schmerzes, der ebenso kontinuierlich anhebt. Hört er auf anzuheben, ist die Liebe erstorben. — Schmerz aber ist, wie wir gesehen haben, nicht möglich ohne etwas „ausser" unserem Ich.

Zweiter Abschnitt.

Über die Berkeley'sche Philosophie. Nachweis des Phänomenalismus. (= Realismus mit kritischer Interpretation.) Berkeley und Kant.

§ 20.

Es ist a priori klar und wird auch von jedermann unmittelbar von selbst eingesehen, dass alle Dinge, die wir kennen, die ganze Aussenwelt, uns nur durch unsere Empfindungen (Sinnesempfindungen) bekannt sind. Diese sind das alleinige, einzige Material, aus dem sich uns die Erkenntnis der Aussenwelt aufbaut und zwar durch blosses Verlegen unserer Empfindungen in bestimmte Räume und Festhalten derselben in bestimmter räumlicher Beziehung zu und unter einander. (Diese Tatsache findet sich wohl am schönsten geschildert von Schopenhauer in seinem Satz vom Grunde § 21, auf welchen ich deshalb hier verweise.) Nun ist aber das Material dieses Aufbaues, wie der Aufbau selbst nichts anderes als Komplex von aufgehobenen Momenten unseres Ichs. Die Empfindungen sind solche aufgehobene Momente (Abschnitt I), so gut wie das Perzipieren, Festhalten und Kombinieren dieser Empfindungen. Daraus ergibt sich aber, dass die Erkenntnis der Aussenwelt in erster Linie Erkenntnis eines Komplexes von aufgehobenen Momenten unseres Ichs ist; dass nur in sekundärer Hinsicht dieser Komplex zugleich ein Datum, ein Orientierungsbehelf in Bezug auf das sein kann, wovon unsere Empfindungen (das Material dieses Komplexes) herrühren; — mag auch diese sekundäre Hinsicht für unser Leben, unsere Selbst-

erhaltung allein von Wichtigkeit, von praktischer Bedeutung sein. In diesem Sinne sagt John Stuart Mill: „Wenn uns von den Körpern nun nichts weiter bekannt ist und bekannt sein kann, als die Empfindungen, welche sie in uns oder in anderen erregen, so müssen diese Empfindungen alles sein, was wir zuletzt unter Attributen der Körper verstehen können; und die (bloss) wörtliche Unterscheidung, welche wir zwischen den Eigenschaften der Dinge und den von ihnen erhaltenen Empfindungen machen, muss eher aus der Bequemlichkeit der Rede entspringen, als aus der Natur von dem, was der Name bezeichnet.“ (Mill, Logik I. Th. 1. Cap. 3. § 9.) Dagegen ist nur zu sagen, dass die Unterscheidung von Empfindungen (Empfindungskomplexen) und Eigenschaften der äusseren Dinge eine nicht bloss wörtliche ist und noch weniger aus der Bequemlichkeit der Rede entspringt. Vielmehr ist hierbei der Umstand massgebend, in welchem Sinne, in welcher Absicht wir die erwähnten Komplexe von aufgehobenen Momenten unseres Ichs betrachten, ob bloss als solche an und für sich, als Empfindungskomplexe schlechthin (wie hier in der Philosophie) oder als blosse Orientierungsbehelfe in Bezug auf das sie in uns Hervorrufende, als Mittel zu unserer Selbsterhaltung (wie jeden Augenblick im täglichen Leben).

So viel steht jedoch fest: Nur durch die Empfindungen orientieren wir uns seit frühester Jugend und lernen „die Welt“ nur dadurch kennen, dass wir unsere Empfindungen an bestimmte Orte (in bestimmte Räume) verlegen und den Zusammenhang derselben (das regelmässige Auftreten bestimmter Empfindungen unter bestimmten Verhältnissen, d. i. bei bestimmtem Auftreten anderer) näher untersuchen und im Gedächtnisse festhalten.

Das naive Bewusstsein weiss das, begeht aber folgenden Fehler: es unterscheidet das Wahrnehmen* der Gegen-

* Das Wahrnehmen ist ebenso untrennbares Moment unseres Ichs als die Empfindung; es ist das Einordnen unserer Empfindungen in einen bestimmten Raum, es ist unser Verlegen unserer Empfindungen an bestimmte Orte.

stände von diesen wahrgenommenen Gegenständen selbst als zwei absolut verschiedene und geschiedene Vorgänge resp. Dinge. Für die Praxis, für die elementarsten unserer Lebensäusserungen ist diese Unterscheidung von grösster Wichtigkeit, ja brutalster Notwendigkeit. Die deutlich-scharfe, obgleich nur ideelle Geschiedenheit des Wahrnehmens (Perzipierens) und des Wahrgenommenen (Perzipierten) als Geschiedenheit muss festgehalten werden; da das Wahrgenommene eben das ist, wonach wir uns orientieren müssen — die Wahrnehmung, das Wahrnehmen aber unsere Orientierung selbst ist, nach welcher wir uns begreiflicherweise nicht orientieren können. Nichtsdestoweniger muss diese Geschiedenheit in der Philosophie als das was sie ist d. i. als nur ideelle Geschiedenheit, als nicht absolute festgehalten werden. Ja es ist einzusehen, dass beide unzertrennlich, von einander unabtrennbar sind. Der wahrgenommene Gegenstand, der von uns perzipierte Inhalt, ist als solcher (als perzipierter) unmöglich ohne unsere Perzeption — und unsere Perzeption, die notwendig Perzeption eines Etwas, eines Inhaltes ist, sie ist ebenso unmöglich ohne diesen perzipierten Inhalt.

Diese faktische Unmöglichkeit, die Wahrnehmung eines Gegenstandes zu haben, ohne dass zugleich mit ihr der wahrgenommene Gegenstand (Inhalt) für uns da wäre, zeigt sich unwiderleglich auch daran, dass es ebenfalls unmöglich ist, sich die Wahrnehmung eines Gegenstandes nur vorzustellen ohne den wahrgenommenen Gegenstand selbst. Was aber in Gedanken, in der blossen Vorstellung unmöglich gesondert sein kann, das muss um so eher noch in der unmittelbaren Wahrnehmung unzertrennlich sein. In der Vorstellung, in der Reproduktion, lässt sich bekanntlich vieles sondern, was in der unmittelbaren Wahrnehmung nicht abzusondern ist. Die Reproduktion ist ja grösstenteils nur durch Teilen der primären Bewusstseinseindrücke (wie man sich ausdrückt) möglich. Was also nicht einmal in der Vorstellung zu trennen ist, ist es noch weniger in der unmittelbaren Perzeption. Diese Untrennbarkeit beider ist somit keine bloss

zufällige d. i. keine solche, wonach beide nur durch äussere Umstände mit einander verknüpft erscheinen, sondern eine notwendige, innere, in ihrer Natur gelegene.

In diesem Sinne sagt der grosse Berkeley: „So unmöglich es mir ist, ein Ding ohne eine wirkliche Wahrnehmung desselben zu sehen oder zu fühlen, ebenso unmöglich ist es mir hiernach, irgend ein sinnlich wahrnehmbares Ding oder Objekt gesondert von der sinnlichen Wahrnehmung oder Perzeption desselben zu denken.“ (Über die Prinzipien Kap. 5.) Vor allem aber ist der Traum, dessen Objekte (d. i. in demselben wahrgenommenen Gegenstände) doch nicht ausserhalb unseres Ichs, sondern nur in ihm, als Momente desselben existieren können — der sonnenklarste, brutalste, ja man kann sagen trivialste Beweis dafür, dass wir unmöglich bloss Wahrnehmungen von Gegenständen haben ohne die wahrgenommenen Gegenstände selbst; dass es unmöglich ist, dass die letzteren absolut ausserhalb unseres Ichs seien, wo die ersteren sich notwendig innerhalb desselben befinden. In beiden Fällen aber (d. i. im Traume wie im wachen Zustande) werden die wahrgenommenen Gegenstände als vom Ich unabhängig, als absolut „draussen“ (ausserhalb des Ichs) seiend, wenn auch nicht perzipiert, so doch in abstracto gedacht (vermeint). Das Objekt wird nämlich in abstracto als ein schlechthin Anderes, vom Ich absolut Getrenntes angesehen, nicht als aufgehobenes Moment desselben erkannt; die Distinktion von ideell und absolut Anderem, Gegenüberstehendem wird in der reproduktiven und reflexiven Erkenntnis nicht gemacht, weil sie für das gewöhnliche Leben vollkommen belanglos ist (weil es sich im gewöhnlichen Leben nur darum handelt, ob das Objekt zur Orientierung tauglich ist und sonst um nichts).

Anmerkung. Überaus treffend sind die Bemerkungen Berkeley's. „Es wird allseitig zugegeben (und was im Traume geschieht, setzt es ausser Zweifel), dass es möglich sei, dass wir mit den Ideen (recte: Wahrnehmungen von Gegenständen), die wir jetzt haben, ausgestattet sein könnten, wenngleich keine Körper ausser uns existierten, die ihnen glichen. Also leuchtet ein, dass die Annahme der Existenz äusserer Körper zur Wahrnehmung von Gegenständen nicht erforderlich ist, da zugegeben

wird, dass Wahrnehmungen von Gegenständen in der nämlichen Ordnung, in der sich diese Gegenstände gegenwärtig vorfinden, ohne Mitwirkung derselben zuweilen wirklich hervorgebracht werden, also möglicherweise immer hervorgebracht werden können.“ (Berkeley, Prinzipien Kap. 18, wobei ich mir überall, wo B. das anstössig klingende Wort „Idee“ gebraucht, dafür „Wahrnehmung von Gegenständen“ zu substituieren erlaubt habe.) Also: Das Wahrnehmen von Körpern im Raume, in Entfernung etc. ist allein noch keine Instanz gegen die Möglichkeit, dass alle die Körper da draussen nicht absolut draussen (absolut ausserhalb des Ichs), sondern nur aufgehobene Momente, von uns nur ideell Geschiedene, nur ideell ausserhalb Existierende sind. Und im Kap. 42: „Es wird eingewendet werden, dass wir Objekte tatsächlich ausserhalb unser oder in einer Entfernung von uns erblicken und dass dieselben demgemäss nicht in dem Geiste (recte: dem Ichwesen) existieren, da die Annahme ungereimt sei, dass die Dinge, welche in der Entfernung von einigen Meilen gesehen werden, uns so nahe seien, wie unsere eigenen Gedanken. Hierauf antworte ich, man möge doch in Betracht ziehen, dass wir im Traum Dinge oft so perzipieren als existierten sie in einer grossen Entfernung von uns und dass dessen ungeachtet anerkannt wird, dass diese Dinge ihre Existenz nur im Geiste (recte: Ichwesen) haben.“ Berkeley will also sagen: Die Geschiedenheit von Gegenständen, die in grosser Entfernung gesehen werden, ist freilich gross, aber nicht absolut; es ist nur eine ideelle Geschiedenheit. Das noch so entfernt Gesehene (weil nichts weiter als in weite Entfernungen verlegte Empfindungen von Licht und Farben) ist aufgehobenes Moment des Ichs. Freilich „so nahe wie unsere eigenen Gedanken“ oder, besser gesagt, wie die in geringere oder gar keine Entfernung verlegten Empfindungen unseres Ichs ist das solchermassen entfernt Gesehene nicht. Die ideelle Geschiedenheit ist hier allerdings eine grössere, aber sie ist doch nur eine ideelle. Andererseits kann man aber trotzdem in gewissem Sinne wieder sagen, sie seien ebenso „nahe“, mögen sie noch so weit entfernt gesehen werden. Denn sie sind und bleiben aufgehobene Momente der Ichsubstanz; und von diesem absoluten Standpunkte aus genommen sind sie wie alle übrigen Empfindungen und Empfindungskomplexe des Ichs dem Ich so nahe recte: so unabtrennbar von ihm wie sie alle.

Dass die im Traume wahrgenommenen Gegenstände (so wie der Raum, in dem wir sie dabei wahrnehmen) blosse aufgehobene Momente unseres Ichs, mit anderen Worten nicht unabhängig von uns da sind, kein selbständiges Dasein führen —, keine „Dinge an sich“ sind — wird leicht zugegeben. Im wachen Zustande aber soll es sich anders verhalten, obwohl im Wachen so gut wie im Traume die von uns wahr-

genommenen Gegenstände gleicherweise für uns da sind (als ideell „draussen“ seiend perzipiert und in abstracto als schlechthin, als absolut draussen seiend, als absolut von uns Geschiedene vermeint werden). Der streng kausale Zusammenhang ist es wohl, der vor allem die Wahrnehmungen des Wachens von denen des Traumes unterscheidet, also vielleicht als ein Kriterium des Wachens angesehen werden kann. Aber auch aus dem strengsten Kausalzusammenhange der Wahrnehmungen und wahrgenommenen Gegenstände untereinander, ergibt sich nicht die mindeste Berechtigung, sie als für sich allein, selbständig, ausserhalb des Ichs befindliche Gegenstände (als „Dinge an sich“ im Kant'schen Sinne) annehmen zu dürfen.* Denn der kausale Zusammenhang betrifft nur das Bedingtsein, Auftreten oder wenn man will die Entstehung, nicht aber das Dasein unserer Wahrnehmungen. (Vgl. § 19.)

Wir zeigten im vorigen Kapitel (Abschnitt I), dass alle unsere Empfindungen untrennbar aufgehobene Momente unserer Ichwesenheit (Ichsubstanz) sind. Das sie in uns Hervorrufende ist uns unbekannt, so unbekannt, als ob es ein solches überhaupt gar nicht gäbe. Denn wäre ein solches auch nicht vorhanden, so wären doch unsere Empfindungen da, ganz so als ob sie von einem solchen hervorgerufen würden. — Es ist, wie wir wissen (§ 19), unmöglich, dass unsere Empfindungen „von selbst“ in uns auftauchen. Gesetzt aber, es wäre möglich — so würden, einfach gesagt, die Empfindungen in uns ebenso, ganz ebenso da sein. All ihr Dasein und ihre ganze Wesenheit (Realität, Substratheit, Inhalt, Qualität) entlehnen die Empfindungen ja einzig und allein vom Ichwesen, nur nicht ihr Hervorgerufenwerden. Dieses stammt nämlich in letzter Linie von einem andern, vorhanden ist es aber gleichwohl nur im Ich selbst. Das ganze Sein und sozusagen Wesen der Empfindungen aber ist auch in letzter Linie nur das des Ichs, eine Art Alteration

* Es könnte auch möglicherweise sehr wohl Träume geben mit streng kausalem Ablauf aller Erscheinungen, gleichwie in der Wirklichkeit des Wachens. Deswegen aber hörten sie doch nicht auf, blosse Träume zu sein.

desselben; ihr Wesen ist völlig aus dem Ich entlehnt. In ihnen kann also direkt nichts von der Wesenheit des sie Hervorrufenden liegen. Dasselbe ist also dem empfindenden Ich ein völliges x. Das Hervorrufende bleibt dem Ich so gänzlich fremd und unbekannt, wie jedes andere, das nichts in ihm hervorruft, das es nicht „affiziert". Denn nur die Empfindung, die Affektion hat das Ich, nicht aber das Affizierende. — Nun sind aber alle von uns wahrgenommenen Gegenstände der Aussenwelt uns nur durch Affektionen und zwar durch unsere Sinnesempfindungen bekannt. Zuerst und unmittelbar sind uns nur diese Empfindungen gegeben und nur dadurch, dass wir sie in den sogen. äusseren Raum verlegen, lernen wir die Aussenwelt kennen. D. h. unsere Kenntnis der Aussendinge besteht in letzter Linie bloss in einem richtigen Verlegen, Einordnen und Sichten unserer Empfindungen und in dem Festhalten des also Geordneten und Gesichteten im Gedächtnisse. Mit anderen Worten: Alle von uns wahrgenommenen äusseren Dinge sind Empfindungskomplexe unseres Ichs, Komplexe von unseren Affektionen, aufgehobenen Momenten. Weil aber unsere Affektionen nicht ausserhalb unseres Ichs existieren können, ist es unmöglich, dass die von uns wahrgenommenen Gegenstände (als solche, als wahrgenommene) selbständige, an sich existierende Dinge seien. *

Wer das also einsieht, dass einerseits nur das in uns Hervorgerufene, die „Affektion", nie aber das sie Hervorrufende, das „Affizierende" uns direkt bekannt, an sich gegeben sein kann — andererseits die von uns wahrgenommenen Aussendinge als solche nur aus unseren Empfindungen konstruiert sind; der ist gefeit gegen den Irrtum, die wahrgenommenen Gegenstände in der Welt (so wie und inwieweit wir sie

* Sie bestehen aus Affektionen sowie aus dem richtigen Kombinieren dieser Affektionen d. i. aus unserer Tätigkeit an denselben. Beide (Affektion und Tätigkeit) sind aufgehobene Momente unseres Ichs. Tätigkeit aber kann man nur an dem ausüben, was man hat. (Das Perzipieren ist nicht Mit-Ich, das Perzipieren perzipiert nicht. § 17.)

wahrnehmen, als wahrgenommene) als völlig ausserhalb unseres Ichs existierende, als „Dinge an sich" anzusehn. Denn alles (absolut) ausserhalb unseres Ichs Existierende kann uns nur durch die Empfindungen, die es in uns hervorruft, bekannt, nie aber direkt, wie es an sich ist, gegeben sein. (An sich gegeben sind uns nur unsere Empfindungen und Empfindungsinhalte.) Und umgekehrt: Alles was von uns als solches, d. i. direkt erkannt, perzipiert, wahrgenommen wird, alles was Objekt für uns ist, ist doch, mag es noch so sehr etwas anderes als unser Ich sein und noch so geschieden von ihm existieren, — es ist doch nur ideell von ihm geschieden, d. h. es kann doch nur aufgehobenes Moment desselben sein. Ein Ding an sich kann uns wohl affizieren, nie aber uns gegeben, d. i. Objekt für uns sein, als solches perzipiert werden.

Bemerkung. Nun wollen wir an einem Beispiele dartun, welcher Ungedanke in der Meinung liegt, wir könnten ausserhalb unseres Ichs bestehende Realitäten, direkt wie sie an sich sind, wahrnehmen. Wenn z. B. einer unserer Nebenmenschen leidet, so können wir seinen Schmerz nie als solchen an sich wahrnehmen, uns nie vom Dasein desselben und seiner Qualität als Schmerz durch Wahrnehmung d. i. direkt überzeugen. Auch das naive Bewusstsein (recte: der naive Mensch) empfindet intuitiv die Ungeheuerlichkeit des Gedankens, einen Schmerz, der vom eigenen Ich unabhängig ist, als solchen direkt wahrnehmen, das hiesse empfinden zu wollen. Diese Ungeheuerlichkeit aber wird als solche erkannt aus der intuitiven Perzeption der Wahrheit, dass etwas von unserem Ich absolut Getrenntes* nie selbst Objekt desselben, d. i. wahrgenommener Gegenstand, perzipierter Inhalt sein und werden kann. Um etwas, was nicht Objekt für uns (also nicht aufgehobenes Moment unseres Ichs) ist, um

* Mein Ich und das eines andern brauchen deshalb noch nicht absolut von einander geschieden sein. Sie brauchen sozusagen nur selbständige Zentra haben. Wovon das eine Ich, das eine Zentrum, alteriert wird, wird das andere nicht alteriert. Die Alterationen beider als solche sind daher absolut getrennte zu nennen.

ein Ding an sich selbst wahrnehmen zu können, müssen wir von ihm alteriert, affiziert werden. (Der Ausdruck Alterieren, Affizieren in dem Sinne von Hervorrufen, welches wir im § 19 nachwiesen.) Ohne Affektion von ihm (ohne Affektion von dem Schmerz eines andern Ich) wissen wir von diesem (dem fremden Schmerz) absolut nichts direkt; der fremde Schmerz ist also für uns so gut wie nicht existierend. (Nur indirekt, nach Analogie mit unserem eigenen Leibe, können wir aus den Ausdrucksbewegungen des fremden Leibes auf sein Vorhandensein schliessen.) Wie sollte ich auch eines andern Schmerz, welcher doch ein von meinem Ich gesondertes Sein führt, also in diesem Sinne (mit samt dem Ich, dessen aufgehobenes Moment dieser Schmerz ist) für mich Ding an sich ist, wahrnehmen können? Ich kann doch offenbar nur durch Affektion von etwas von meinem Ich Verschiedenem, Getrenntem Kunde erhalten. Wenn mich also der Schmerz eines andern nicht affiziert, so kann ich von seinem Dasein nie etwas direkt wissen. Würde er mich aber affizieren (gesetzt natürlich, er könnte es!), so wären beide (er selbst und die Affektion, die er in mir hervorriefe) nicht nur etwas völlig Getrenntes, sondern höchstwahrscheinlich auch etwas ganz wesentlich Verschiedenes. Und gesetzt auch, er wäre der Affektion, die ich von ihm erhielte, aufs Haar gleich, so wäre eben diese Affektion nur meine Affektion, mein Schmerz, aber nicht der des andern, den ich wahrnehmen wollte. Ich würde nicht denselben, sondern nur einen ganz gleichen, aber anderen wahrnehmen. — Die von mir wahrgenommene Realität, meine Affektion, wäre also nicht der Gegenstand selbst, den ich hätte wahrnehmen wollen.

Kurz, wir sehen aufs Bestimmteste, dass Dinge, welche an und für sich existierend sich ausserhalb unseres Ichs befinden, von uns nie direkt perzipiert werden können. Alle Gegenstände, die wir wahrnehmen, können demnach in letzter Hinsicht nichts anderes als aufgehobene Momente unseres Ichs sein. Ob aber diesen unseren Momenten ähnliche, ob den von uns wahrgenommenen Gegenständen wesentlich

gleiche oder vergleichbare entsprechen, d. i. an sich, völlig ausserhalb unseres Ichs vorhanden sind, ist freilich eine ganz andere Frage, zu deren Beantwortung wir in § 23 schreiten wollen.

§ 21.

Zunächst müssen wir aber doch einmal endgiltig und apodiktisch nachweisen, dass alle von uns wahrgenommenen Dinge in der Welt (als wahrgenommene) nur aus unseren Empfindungen konstruiert, folglich bloss untrennbare Momente unserer Ichwesenheit sind; und nur in sekundärer Hinsicht einen Orientierungsbehelf, wie wir es im III. Kapitel darlegen, ein blosses „Balancebild" behufs Erhaltung unserer Integrität vorstellen.

Wenn uns, wie gesagt, die Aussendinge, Körper, nur durch unsere Sinnesempfindungen bekannt sind, so ist einleuchtend, dass wir die äusseren Körper und damit die Aussenwelt nur dadurch kennen lernen, dass wir unsere Empfindungen nach Aussen verlegen, d. i. in den Raum projizieren, in dem, wie man sagt, die äusseren Objekte „sich befinden"; — welches, wie wir im Abschnitt III klarlegen werden, so viel heisst, als sie in unser Balancebild richtig einreihen behufs richtiger Einhaltung unserer Balance.

Zuvörderst aber ergibt sich, dass dieser Raum, dieses „Aussen" kein absolut von unserem Ich Getrenntes, sondern nur aufgehobenes Moment unseres Ichs, mit anderen Worten unsere blosse Raumeswahrnehmung bezw. Raumesvorstellung sein kann. Dies ist überaus leicht einzusehen. Denn würden wir unsere Empfindungen von Aussendingen (unsere Tast- wie Licht- resp. Farbenempfindungen) tatsächlich ausserhalb, absolut ausserhalb unseres Ichs verlegen, in einen von unserem Ich geschiedenen, fernabliegenden Raum, wo unser Ich nicht ist, in welchen es gleichsam nicht hineinreicht — so müssten wir sie eben in ein von uns absolut Geschiedenes, Unabhängiges verlegen, d. i. vollständig aufgeben, aus uns herauswerfen. Denn ist unser Ich im Raume

(durch unseren Körper begrenzt), so verlegen wir natürlich die Empfindungen (die wir nach „Aussen“ projizieren) über die Grenze unseres Ichs hinaus, d. h. werfen sie tatsächlich hinaus aus unserem Ich. Ein solcher Hinauswurf, ein solches Entfernen unserer Empfindungen aus unserem Ich ist zunächst schon deshalb ein absolut Unmögliches, weil, wie wir wissen, die Empfindungen von unserem Ich nicht abgetrennt werden können. Gesetzt aber, es wäre möglich, sie abzutrennen, wir könnten sie faktisch hinausschleudern, so hätten wir sie doch offenbar, wenn wir dies täten, verloren; sie hätten damit aufgehört, unsere Empfindungen zu sein, wir könnten sie nicht mehr „haben“ (könnten also keineswegs mit ihrer Hilfe zur Anschauung von Aussendingen gelangen, aus ihnen die Anschauung der Aussendinge aufbauen). Kurz, in einem Raume, wo das Ich nicht ist, in den das Ich gleichsam nicht hineinreicht, können die Empfindungen desselben nicht existieren. Wir können unsere Empfindungen nicht irgendwohin verlegen, wo unser Ich nicht ist. Deshalb kann der Raum, in den wir unsere Empfindungen verlegen, nicht ein schlechthin ausserhalb unseres Ichs Existierendes sein. Nun ist aber der Raum, in den wir unsere Empfindungen verlegen, derselbe wie der, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, anschauen. Denn das Wahrnehmen, Anschauen von Aussendingen in einem Raum ist eben nichts anderes als das Verlegen unserer Empfindungen (Tast-, Licht- resp. Farbenempfindungen) in diesen Raum.* Folglich können wir es auch so ausdrücken: Der Raum, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, kann sich nicht

---

* Vom ganz empirischen Standpunkte weiss jeder, dass das „Sehen“ eines Körpers im Raume nur dadurch möglich ist, dass wir die Lichtempfindungen, die er in uns erregt, in den Raum verlegen, aus welchem sie „stammen“. Ob wir einen Körper nah oder weit sehen, hängt davon ab, wie weit wir sie in den Raum verlegen. Nur an dem Orte, wohin wir die Lichtempfindungen, die ein Körper in uns erregt, verlegen, dort können wir ihn sehen. Denn unser Sehen seiner ist nichts anderes als unser Verlegen der Lichtempfindungen, die er in uns erregt, in einen Raum.

schlechthin ausserhalb unseres Ichs befinden. (Genau so wie bei den im Traume geschauten Räumen.)

Welches nähere Verhältnis hat nun dieser Raum zum Ichwesen? Offenbar nur das eines aufgehobenen Momentes. Denn der Raum, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, ist gleich diesen Aussendingen selbst ein vom Ich Wahrgenommenes und Vorgestelltes; daher ein vom Ich perzipierter Inhalt (mag er als solcher auch nur die Form, ein Schema von Inhalten sein, jedenfalls aber) ein vom Ich deutlich perzipiertes Anderes, Objekt, also nicht Bestimmung oder Mit-Ich oder sonst etwas, sondern aufgehobenes Moment desselben.

Anmerkung. Die Anschauung von Körpern im Raume und die Anschauung dieses Raumes selbst sind doch beide unzertrennlich. Die Perzeption des Daseins (Verlegtseins) der Empfindungen in verschiedenen Räumen — ohne gleichzeitige Perzeption dieser Räume wäre ein Unding. Wie könnten wir perzipieren (wahrnehmen), dass Körper in verschiedenen Räumen sind, ohne zugleich auch das Dasein dieser Räume selbst zu perzipieren und ohne damit auch sie in ihrer Eigenschaft als Räume zu perzipieren?!

Der Raum, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, ist gleich allen Wahrnehmungsinhalten ein vom Ich perzipiertes Anderes, ihm Gegenüberstehendes, Objekt. Da er aber, wie eben gezeigt, sich nicht absolut ausserhalb des Ichs befinden kann, so ist damit dargetan, dass er nur ein dem Ich ideell Gegenüberstehendes, von ihm ideell Geschiedenes, d. i. aufgehobenes Moment desselben ist. Aller Raum, in den wir Empfindungen verlegen, d. i. in dem wir Aussendinge wahrnehmen, ist aufgehobenes Moment unseres Ichs. Aller Raum, den wir kennen, aller von uns wahrgenommene Raum als solcher, ist kein an sich bestehender, sondern unsere blosse Raumeswahrnehmung resp. -vorstellung.

Bemerkung. Wir können ein Beispiel nehmen: „Wo ist“, fragen wir, „das Grün der Gartenbäume, die ich sehe; wo sehe ich es, wohin verlege ich es?“ — Offenbar in denselben Raum, in welchem ich den Garten sehe. Und das Grün als blosse Empfindung in mir* ist aufgehobenes Moment meines

* Seit Locke und der neueren Physik zweifelt niemand mehr an der blossen Subjektivität der Farbe, des Lichts u. s. w.

Ichs; also kann auch der Ort, in den ich es verlege, nicht ausserhalb meines Ichs sein. Denn eine und dieselbe Empfindung Grün kann nicht zugleich in mir und in einem ausserhalb meines Ichs befindlichen Orte sein. Der Raum, in dem ich Grün wahrnehme, muss also in mir sein. Nun ist der Raum, in dem ich Grün wahrnehme, derselbe wie der, in dem ich die Gartenbäume wahrnehme. (Ich nehme ja das Grün als Grün der Bäume wahr.) Also ist auch der Raum, in dem ich die Bäume wahrnehme, ebenfalls in mir und zwar als von mir wahrgenommener aufgehobenes Moment meines Ichs. — Der grosse Berkeley sagt so überaus einfach und trefflich: „Wo also die andern sinnlichen Eigenschaften der Körper sind, da müssen auch diese Körper selbst sein, d. i. in dem Geiste (recte: dem Ich) und nirgendwo anders.“ (Prinzipien Kap. 10. Vgl. auch hiermit Kap. 99.)

Nach dem Dargelegten können wir wiederum auch sagen: Wie der von uns wahrgenommene Raum, so müssen auch die in ihm wahrgenommenen Aussendinge, so muss auch die ganze sog. Aussenwelt als wahrgenommene aufgehobenes Moment in unseren Ichwesen sein.

Freilich wissen wir nach all dem noch nicht, ob der Raum als aufgehobenes Moment ständig in uns vorhanden ist, wie Kant angenommen zu haben scheint, oder nur jeweils erst mit den Empfindungen (Tast- und Lichtempfindungen) und durch sie in uns auftaucht; also wie Sigwart überaus treffend sich ausdrückt, „erst mit wirklichen Empfindungen in uns wirklich wird.“ Kant's Ausdrucksweise, die Raumesvorstellung liege als solche „a priori“ in uns, verleitet zu sehr zu dem Gedanken, dass dieselbe jederzeit fertig als solche in uns daliege; während es doch viel wahrscheinlicher ist (und es sich, wie wir sehen werden, auch tatsächlich so verhält), dass der Raum ein erst durch die ideelle Teilung des Ichs in Empfindungen in diesem entstehendes (ideell hervortretendes) Schema derselben vorstellt. (Welches Schema

weiters erst durch richtiges Sich-Orientieren nach den Empfindungen mehr und mehr entwickelt und als solches perzipiert wird.)

Ob es daneben unabhängig vom Ich, einen Raum an sich gibt, der diesem „in uns" existierenden korrespondiert, sich zu ihm verhält wie das Original zur Kopie — ist eine ganz andere Frage. Bisher wissen wir nur: Aller Raum, den wir kennen, ist unsere Wahrnehmung resp. Vorstellung (recte: Wahrgenommenes, Vorgestelltes), kein an sich bestehender. — Dieser Satz ergibt sich übrigens schon unmittelbar aus der Wahrheit, dass etwas, was nicht unsere Wahrnehmung resp. Vorstellung, recte: von uns perzipierter Inhalt ist, uns nie direkt als solches bekannt sein kann. (§ 20.)

Der Nachweis, den wir in diesem Paragraph geliefert, ist genau besehen nichts anderes als eine strikte Durchführung der folgenden „kritischen Erinnerung" Kant's (wie er sie selbst nennt) in der „transzendentalen Ästhetik" seines Hauptwerkes:

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden, d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes als darinnen ich mich befinde; imgleichen, damit ich sie als ausser (und neben einander) mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich."

§ 22.

Aus dem Dargelegten folgt nur so viel: Der von uns wahrgenommene, äussere Raum und damit die gesamte, von uns wahrgenommene Aussenwelt, *so wie wir sie und so weit wir sie wahrnehmen*, d. i. als wahrgenommene *kennen*, stellt nichts anderes als aufgehobene Momente in unseren Ichwesen vor.

Diese Wahrheit kann, nebenbei bemerkt, nur demjenigen paradox erscheinen, der darüber noch nicht zum Bewusstsein gekommen, dass alles Wahrgenommene, alle perzipierten Objektsinhalte keineswegs von unserem Ichwesen absolut

unabhängig sind; vielmehr ein dem Ich nur ideell Gegenüberstehendes sein können, ihre Geschiedenheit vom Ich in diesem ebensosehr aufgehoben ist. (Vgl. Abschnitt I.)

Nach solchen Ergebnissen bleibt es selbstverständlich noch völlig unentschieden, ob diese von uns wahrgenommene Welt mit der rein ausserhalb unseres Ichs existierenden (Kant's „Dingen an sich“, die wir im § 19 nachgewiesen) kongruent, ähnlich, unähnlich, sodann inwieweit sie dieses etwa sei.

Kein Geringerer als Kant war es, der diese Frage allzu vorschnell entschieden und aus der blossen Tatsache der Subjektivität der Welt als wahrgenommener, sofort den Schluss zog, dass Körper und Raum ausschliesslich nur als subjektive Phänomene vorkämen und möglich seien, dass somit die Dinge an sich nicht räumlich und nicht körperlich existieren.

Stellt diese Lehre des Idealismus (Phänomenalismus) von der blossen Subjektivität der Aussenwelt an den naiven Menschenintellekt die harte Zumutung, er solle alles, was er bisher als selbständige Dinge angesehen, für blosse Repräsentanten solcher hinnehmen; so ist solch leichtfertige Argumentation wenig dazu angetan, das natürliche Widerstreben* des nüchternen Menschensinnes gegen die phänomenalistische Doktrin zu verringern.

Jedenfalls muss so ein Phänomenalismus, bevor man ihn einführt, endgiltig bewiesen werden oder es müssen doch triftige Gründe für ihn anzuführen sein (was Kant erst spät in seinen „Antinomien“ versucht hat); widrigenfalls man sich nicht darüber beklagen darf, wenn das Zutrauen zur Philosophie als einer ehrlichen und strengen Wissenschaft immer mehr erschüttert wird. Aber auch dann, wenn man dies schon geleistet, hat man überdies noch die Pflicht, sich

* Auch beim Bekanntwerden mit der Lehre von der blossen Subjektivität der Farben gibt sich ein solches Widerstreben, eine Art Erstaunen kund; eben weil der naive Menschensinn alle repräsentativen Objektsinhalte, als dem Ich fremde, selbständig gegenüberstehende ansieht, nicht als zugleich in der Icheinheit aufgehobene.

mit dem Standpunkte und den Anschauungen des gewöhnlichen Lebens, mit den Erfahrungswissenschaften, gebührend auseinanderzusetzen behufs vollkommener Verständigung mit denselben.

Dieser Pflicht aber ist Phänomenalismus, namentlich der nach-Berkeley'sche seit jeher viel zu wenig nachgekommen und darum war der Vorwurf manchmal nicht so ganz unbegründet, der Phänomenalismus suche den gesunden Menschenverstand aus dem Felde zu schlagen.

Die Philosophie steht nämlich, wie nicht genug nachdrücklich betont werden kann, keineswegs ausserhalb des gewöhnlichen Lebens, sondern sucht gerade Aufschlüsse über dasselbe. (Vgl. § 15.) Es hat sich schon seit Platon her der (freilich von der Philosophie nicht selten selbstverschuldete) Irrtum eingeschlichen, als ob das philosophische, ja das wissenschaftliche Denken überhaupt von dem gewöhnlichen ganz sonderlich verschieden wäre.

Die Philosophie ist aber wie die primitivste unserer Denkarbeiten ganz ebenso eine Orientierung über unser Dasein — freilich nicht eine Orientierung für jeweilige, spezielle Lagen unseres Lebens, sondern über das Wesentliche unserer ganzen Lebenslage überhaupt; über den Grund und das Wesen unseres Daseins in dieser Welt. Die Philosophie will nur dem höchst kläglichen und unwürdigen Zustande des menschlichen Daseins abhelfen, wonach uns ein sicheres, streng-wissenschaftliches Einsehen und Wissen über das Wie? und Wieso? unseres ganzen Daseins und Lebens vollständig abgeht; sie will nur aus dem allgemeinsten Inhalte (Wesen) aller einzelnen Orientierungen und Orientierungsdaten eine Gesamt-Orientierung über unser Dasein, so gut es geht, herausschlagen.

Anmerkung. (Philosophie und Erfahrungswissenschaft.) Einer ehrlichen und vernünftigen Philosophie wird es nicht im Traume einfallen, den einzelnen Tatsachen des gewöhnlichen Lebens, den speziellen Erfahrungswissenschaften vor den Kopf zu stossen oder sie vornehm zu ignorieren. Wer das behauptet, verleumdet die Philosophie. Der Sachverhalt ist vielmehr folgender: Die Philosophie als die allgemeinste aller Wissenschaften wird von den Tatsachen der speziellen

Wissenschaften nur einstweilen abstrahieren müssen; nämlich um sich das unseren alltäglichsten Wahrnehmungen Gemeinsame, d. i. Wesentliche in vollster Klarheit zum Bewusstsein zu bringen. Welches Gemeinsame sie nur, um es besser festzuhalten, in Worte (zunächst in Begriffe)* fixiert. Gegen das Mannigfaltige und Verschiedene unserer Wahrnehmungen und Erfahrungen, gegen die Tatsachen der einzelnen, empirischen Wissenszweige wird sie sich nicht verschanzen; sie wird sie vielmehr als Spezialfälle dieses Allgemeinen, also sie selbst ihrem Wesen nach besser zu verstehen suchen. Sie unterscheidet sich von den Erfahrungswissenschaften dadurch, dass sie mehr als diese und vom höchsten Standpunkte aus ihr Hauptaugenmerk auf das allen unseren Lebenserfahrungen Wesentliche, Gemeinsame richtet; während diese Erfahrungswissenschaften eben gerade in der Beobachtung des Mannigfaltigen und Verschiedenen unserer Wahrnehmungsinhalte (Erfahrungen) wurzeln. Wenn andererseits auch die Naturwissenschaften das Allgemeine ihres Erfahrungsgebietes innerhalb gewisser Grenzen zu begreifen suchen, so darf man nicht vergessen, dass dies nur eine Art Durchgangsstadium für sie ist, um das Spezielle besser zu sichten und zu überblicken. Ihr Ausgangspunkt wie ihr Ziel ist das Verständnis des Einzelnen, der Spezialfälle — während es bei der Philosophie das Verständnis des Wesentlichen, allen Spezialfällen Gemeinsamen ist. Und wenn die Philosophie vom Wesentlich-Allgemeinen zum Speziellen herabsteigt, so tut sie dies nur zur näheren Charakterisierung dieses Allgemeinen selbst. — Jedenfalls aber ist es bedauerlich, dass es überhaupt so weit kommen konnte, dass die Philosophie sich gegen den Vorwurf, den Tatsachen der Erfahrung Gewalt antun zu wollen, verteidigen zu müssen glaubt; auch ist hier der Ort zu bemerken, dass eine ehrliche Philosophie von sogenannten „Naturphilosophien“ wie die der sonst so grossen Denker Schelling und Hegel als grandiosen Verirrungen zur „Tages“-Ordnung übergehen wird.

Es erhebt sich nunmehr (nach den Darlegungen in den früheren Paragraphen) die grosse Frage: Wenn die (wahrgenommenen Aussendinge und damit die gesamte) Aussenwelt, so wie und wie weit wir sie wahrnehmen, zunächst nur aufgehobenes Moment in unserer Ichwesenheit ist, ist sie nur als aufgehobenes Moment in Ichwesen vorhanden? Mit anderen Worten: ist die ihr korrespondierende, vom Ich unabhängig

* Von diesem Standpunkte aus hat Schopenhauer Recht, wenn er die Philosophie als Wissenschaft „in Begriffe“ definiert und nicht wie der zuweilen noch von mittelalterlich-scholastischen Fetzen eingeschnürte Kant als Wissenschaft „aus Begriffen“.

existierende Welt, mit ihr kongruent, ähnlich, unähnlich und in wie weit ist sie dieses?

Dass es eine solche, unserer wahrgenommenen Welt zugrundeliegende überhaupt gibt, haben wir schon § 19 nachgewiesen. In jeder Unlustempfindung, jeder Anstrengung, also in jeder Tätigkeit, ist wie wir gesehen, ein unwiderleglicher Beweis ihrer Existenz und ihrer gediegenen Realität enthalten. Die intuitive Einsicht hiervon ist in jedem Menschenbewusstsein so unendlich mächtig, dass ihr nur der Skeptiker zu trotzen wagt, weil es diesem bloss um sein unausstehliches Geschwätze und gar nicht um Einsicht und Orientierung über unser Dasein zu tun ist. Es kann sich also nur um die Vergleichbarkeit (und den Grad derselben) hinsichtlich der Wahrnehmungswelt und der Welt an sich handeln.

Es muss ferner auf das nachdrücklichste betont werden, dass mit der Behauptung der Unvergleichbarkeit beider, wenn sie sich erweisen sollte, noch keineswegs notwendig der Welt an sich weniger Realität (weniger gediegene Wesenheit) zugestanden wird als mit der Lehre von ihrer Vergleichbarkeit d. i. Ähnlichkeit. Im Gegentheil, der ganz naive Realismus tut der Realität (Essentialität) der Welt an sich entschieden den grössten Abbruch, da er ihr nur eine den ganz indifferenten, aufgehobenen Momenten eines Ichwesens gleiche, also ziemlich armselige Wesenheit zugesteht.

So viel steht fest: Nichts hindert uns, auch bei der Annahme der Unvergleichbarkeit beider, der unserem Ichwesen gegenüberstehenden Welt an sich eine ganz gewaltige Realität und Essentialität (sozus. Substanzialität) beizulegen — eine Realität, die selbst unserem Ichwesen an gediegener Wesenheit ungemein überlegen sein kann. (Obschon Schopenhauerisch gesprochen „der Wille“ d. i. das wollende Ichwesen „ein wahres *ens realissimum*“ ist.) Dabei mögen die Weltdinge an sich und die von uns wahrgenommenen mit einander noch so inkommensurabel sein. Und dasselbe gilt für die im § 23 nachgewiesene Überräumlichkeit der Welt an sich — womit wir dieselbe gewiss nicht für unräumlich erklären, ihr vielmehr eine reichere, um-

fassendere Ordnung als sie unser einseitig-exklusives Raumschema vorstellt, zuerkannt wissen wollen.

Anmerkung. Wenn wir die von uns wahrgenommenen Dinge der Aussenwelt als solche, als blosses aufgehobenes Moment unseres Ichs erkannt haben und im folgenden erkennen werden, dass sie nur als aufgehobenes Moment in Ichwesen vorhanden sind; — so sind wir nach dem Dargelegten noch unendlich weit davon entfernt, sie für einen blossen Schein zu halten, sie „zu blossem Schein herabzusetzen“ — was nebenbei gesagt, Kant mit dreister Stirn behauptet, dass es Berkeley getan. (Geradezu eine Impertinenz von Seite Kants, weil er es in der Absicht tat, um nicht als blosser Schüler des grossen Berkeley zu erscheinen.) — Wir sind so weit davon entfernt, wie jedes unverdorbene, naive Menschenbewusstsein es nur sein kann. Wir sagen vielmehr in Übereinstimmung mit dem grossen Berkeley, dass sie „Belehrungen“ von den Weltdingen an sich sind; oder bestimmter (siehe den folgenden Abschnitt III), dass die Aussenwelt als von uns wahrgenommene und vorgestellte (gleichsam zu einem Gebäude von Vorstellungen von Aussendingen vereinigte) unser unentbehrliches Balancebild sei, d. i. unser notwendiges Orientierungsmittel in Bezug auf die uns (von der ausserhalb unseres Ichs befindlichen Welt, den Dingen an sich) drohenden Affektionen. Das naive Bewusstsein verwechselt, identifiziert die Grenze unseres Leibes, welcher als wahrgenommener bloss aufgehobenes Moment unseres Ichs ist, mit der absoluten Grenze unseres Ichs. Es identifiziert ferner, wie wir gesehen haben, das kausale, vom Ich unabhängige Auftauchen gewisser Empfindungskomplexe in ihm und ihr notwendiges (zur Orientierung über die uns drohenden Affektionen notwendiges) Bezogen- und Verlegtwerden in unsere Raumesvorstellung — mit einem vermeintlichen absoluten Unabhängigsein dieser nach Aussen projizierten Empfindungskomplexe, d. i. wahrgenommenen Gegenstände.

Wir alle halten freilich von Jugend auf kritiklos die Aussendinge, d. i. unsere nach aussen projizierten Empfindungskomplexe für die realiter, unabhängig von uns bestehende Welt. Erst die Reflexion, veranlasst durch Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik, klärt uns auf. Aber weiterhin lassen wir uns (soweit es uns überhaupt um das Wissen ernst ist) die Ähnlichkeit beider Welten nicht so leicht nehmen; halten so lange es geht, fest an der Räumlichkeit, dem Raume als letzter Bestimmung der Weltdinge. Nicht zum geringsten Teile wohl deshalb, weil wir irrtümlich befürchten, mit der Inkommensurabilität der beiden Welten, die wesenhafte Realität alles ausserhalb des Ichs Liegenden über Bord zu werfen.

Beachten wir die Konsequenzen, zu denen wir gelangen, wenn wir solchermassen die Weltdinge an sich in die armseligen indifferenten Empfindungskomplexe unseres Ichs und deren (resp. dessen) Schemen hereinzwängen.

Wie wir wissen, sind zunächst alle Körper, Dinge der Aussenwelt, die wir kennen (als von uns wahrgenommene), nichts anderes als aus unseren Empfindungen in uns aufgebaute Komplexe derselben, also Komplexe von aufgehobenen Momenten unserer Ichsubstanz.* Der Begriff der Materie, des Körperlichen ist daher nur ein verallgemeinerter Begriff von dem Zusammensein und Zusammenauftreten solcher Empfindungs-, d. i. Momentenkomplexe unseres Ichs. Und dieses Zusammensein und Zusammenauftreten wird als ein festes (nicht durch die Ichsubstanz getragenes und zusammengehaltenes!) betrachtet; ferner als eine Substanz (Materie) oder Bestimmung einer Substanz (als Ausdehnung, Schwere u. s. w.) aufgefasst; welcher Substanzbegriff nach Analogie mit unserer Ichsubstanz gebildet wird. (Vgl. § 18.) Aber die Ichsubstanz als solche wird dabei völlig vergessen, einfach ignoriert. Es werden nur gewisse Momente derselben (Ausdehnung, Schwere, Härte u. s. w.)** als für sich bestehende — ohne und ausserhalb der Ichsubstanz daseiende — angenommen und als Bestimmungen einer ausserhalb unseres Ichs befindlichen, sonach ausgedehnten, körperlichen Substanz (Materie) zugeschrieben. Einerseits wird nun diese Substanz grösstenteils erst aus solchen Momenten bestehend gedacht — diese Momente gelten dann als wesentliche Bestimmungen der Substanz. (Bestimmung ist ein erst die Substanz mit Ausmachendes. § 12.) Andererseits werden diese Momente als nur unter bestimmten Umständen sich zeigendes Verhalten, als Wirkungen der Substanz auf andere oder auf unsere Sinne

* Ob unsere Ichsubstanz nicht vielleicht selbst körperlich, ausgedehnt, materiell sei, das wissen wir ja bisher noch nicht.

** Ausdehnung, Schwere u. s. w. sind eigentlich nur Vorstellungen von genanntem Zusammenauftreten von aufgehobenen Momenten (Empfindungen) in unserem Ich. Aber da unsere Vorstellungen ebenso aufgehobene Momente sind, so sind es auch die genannten Eigenschaften. (Ausdehnung u. s. w.)

(z. B. als Härte, Bitterkeit) vorgestellt. Das hierbei unbewusst unternommene Wagnis besteht in folgendem: Die in und von der Ichsubstanz aufgehobenen Momente werden einer andern Substanz ausserhalb des Ichs als Bestimmungen zugeschrieben. Und zwar so, dass diese angenommene andere Substanz (die Materie) das was in der Ichsubstanz aufgehobenes Moment ist — das man symbolisch als ein dem Ich Innerliches bezeichnen kann — als eine äusserliche Bestimmung ihrer an sich hat.

Diese Annahme von an sich existierenden Substanzen (welche als selbständige solche Bestimmungen an sich haben wie die in der Ichsubstanz aufgehobenen unselbständigen Momentenkomplexe) führt nun in ihrer Konsequenz zu zwei Alternativen, wie wir dies am besten bei den Vertretern der materialistischen Doktrin ersehen.

Entweder wird nun der Inbegriff der wahrgenommenen Bestimmungen als die Substanz (Materie) ausmachend gedacht — wobei auch andere nicht wahrgenommene, aber diesen wesentlich gleiche Eigenschaften als Bestimmungen solcher Substanz vorkommen können; — die materielle Substanz ist hiernach ihrem Substrate nach den aufgehobenen Momenten des Ichs als wesentlich gleiche hingestellt. Oder aber es wird neben diesen von uns wahrgenommenen Eigenschaften auch noch ein sogenanntes „inneres Wesen der Materie“ (!) angenommen, welches wir „nicht kennen“, welches auch ganz anderartig sein soll als das von uns an ihr Wahrgenommene und Wahrnehmbare. (Nämlich empfindungsfähig u. dgl.)

Beachten wir zunächst den ersten Fall. Da wird die Materie schlechthin ganz unverfälschter Weise als das gedacht, was sie wirklich ist, nämlich als ein Komplex von aufgehobenen Momenten unseres Ichs; freilich mit dem Unterschiede, dass dabei das Ich völlig vergessen und weggelassen wird und die (für sich allein unmöglich existierenden) Momentenkomplexe desselben als selbständig an sich seiend gelten.

Das Wesen einer solchen „materiellen Substanz“ ist alsdann notwendig Wesen des aufgehobenen Momentes, d. i. eine solche materielle Substanz ist in Wahrheit Nicht-Substanz,

ein Substanzloses. (Siehe § 18.) Solche Materie ist, weil als Komplex von aufgehobenen Momenten hingestellt, etwas dessen Wesen nicht sein eigenes, sondern das eines andern ist. (Vgl. denselben Paragraph.) Hierbei kommt nämlich nicht einmal die Frage in Betracht, ob diese oder solche Momentenkomplexe an und für sich allein (ohne das Wesen, dessen Momente sie sind) bestehen können. Gesetzt, auch dies wäre möglich, es gäbe an sich solche Realitäten, welche aufgehobenen Momenten wesentlich gleich sind (als wären sie gleichsam aus einer Ichsubstanz herausgeschnitten, exstirpiert worden!), so wären sie eben nur wesentlich das, was die Momentenkomplexe unseres Ichs sind, die wir als körperliche Substanz denken. Sie wären eben etwas, das kein eigenes Wesen hat. Es fehlte ihnen das Selbst, die Ichheit, die Möglichkeit zu empfinden. (Vgl. § 18.) — Was nämlich einem Momentenkomplex unseres Ichs wesentlich gleich ist, kann doch dadurch, dass es selbständig existierte (gesetzt natürlich, dass dies möglich wäre) nie etwas wie die Ichsubstanz selbst werden; überhaupt nicht etwas wesentlich (essentiell) anderes als es ist. Es bleibt also als eine aufgehobenen Momenten wesentlich gleiche Realität (gleich diesen) etwas, das kein eigenes Wesen hat. Solche Realitäten müssen auch, weil wesentlich unempfindlich (vergleiche § 18) gegen jede Änderung ihrer absolut gleichgiltig sein. (Auch wollen oder nach irgend etwas streben können sie nicht; denn das Wollende hat notwendig den gewollten Zustand als vorgestellten Inhalt in sich oder wenigstens doch den jeweiligen gegenwärtigen, wenn es diesen nicht will, d. i. weg haben will. Vorgestellter Inhalt aber ist aufgehobenes Moment, kann folglich nicht in einem Komplexe von aufgehobenen Momenten aufgehoben sein. Aufgehobene Momente können nicht wieder aufgehobene Momente in sich tragen. Siehe § 18.) Solche absolute Gleichgiltigkeit aber ist gleichbedeutend mit absoluter Inaktivität, Passivität, Trägheit. Und darum sieht auch jedes naive Menschengemüt die Materie (die als selbständig gedachten Momentenkomplexe) für wesentlich leblos und träge an. „Leb-

losigkeit und Trägheit macht den wesentlichen Charakter der Materie aus.“ (Kant, Kritik der Urteilskraft, § 73. Metaphysische Anfangsgründe, 3. Hauptst., Lehrs. 3, Anm.) „Ein wenig Aufmerksamkeit wird uns zeigen, dass das Sein einer Idee (bei B. eines Empfindungskomplexes) die Passivität und Inaktivität so durchaus involviert, dass es unmöglich ist, dass eine Idee (d. i. ein Empfindungskomplex) etwas selbständig tue oder die selbständige Ursache von etwas sei.“ (Berkeley, Prinzipien, Kap. 25.)

Dass es aber ein solches Wesen soll geben können, welches absolut gleichartig ist mit solchen Realitäten, von denen wir wissen, dass sie ohne ihr Anderes, d. i. ohne die Substanz, die ihr Träger ist, absolut nicht existieren können (weil sie von ihr unabtrennbar sind) — ist zumindest eine höchst geschraubte und abenteuerliche Annahme, zu der wir bei ruhiger und vorurteilsloser Erwägung niemals gelangen würden. Die Hauptsache aber ist, dass solch absolut gleichgiltige Materie niemals, auch in keiner Kombination ihrer (z. B. als Organismus) empfindlich sein, Empfindungen in sich tragen könnte.

Durch blosse Kombination von Dingen können diese nie etwas wesentlich anderes werden, als sie sind. Denn die Kombination ist das Sekundäre, eine blosse Beziehung, ein Verhältnis, eine blosse Abstraktion. Das Primäre sind die in Beziehung, Konstellation u. s. w. zu einander stehenden Realitäten selbst. Es ist der Irrtum aller Irrtümer zu vermeinen, dass die in Beziehung zu einander stehenden Realitäten in ihrer wesentlichen Beschaffenheit von dieser ihrer Beziehung abhängig sein könnten — während doch nur die Beziehung selbst abhängig ist von den bezogenen Realitäten, die allein real und wirklich sind. Die Beziehung ist als blosses Schema, ja als blosse Abstraktion (von Schemen und Realitäten) wirklich, aber nicht als eine Realität, d. i. ein Substrathaftes. Durch blosse Beziehung kann also in Realitäten nichts entstehen, was vorher nicht schon seinem ganzen Wesen nach in ihnen existiert hat.* (Sonst müssten ja z. B. bei Schachzügen durch veränderte Konstellation der Schachfiguren diese Schachfiguren selbst verändert werden

* Dies gilt nur hinsichtlich der äusserlich-schematischen Beziehungen, die bei Körpern statthaben. — Ich und Dinge an sich haben ein essentielles Verhältnis zu einander. (§ 38.) Solches ist symbolisch zu denken als Mittelding zwischen Substrat und Beziehung.

können!!) Wenn Büchner meint, dass die Materie sowie sie unter bestimmter Konstellation die Stunden schlägt, so unter bestimmter anderer Konstellation auch denken (zunächst empfinden) könne, — so ist hierbei vergessen, dass das Stundenschlagen selbst nur Kombination von Materie und Bewegung ist; alles war schon früher da. Durch blosse Kombination von Materie und Bewegung kann das Stundenschlagen freilich entstehen, weil es selbst nichts anderes als eben Kombination von Bewegungen (fester Körper) ist. Es „entsteht“ hier nichts neues. Aber eine Materie, die unempfindlich, unter gewissen Umständen empfindlich würde, ist unmöglich, — weil hier etwas neues durch die Konstellation, Kombination entstünde, nämlich die Empfindung resp. die Empfindlichkeit. Die blosse Konstellation, eine blosse Abstraktion, ein Wesenloses kann doch nichts „erschaffen“ oder Realitäten wesentlich verändern, das an sich (sozus. von Natur aus) Unempfindliche empfindlich machen, in dasselbe Empfindung einpflanzen. — Wenn nach Annahme des naiven Materialismus Materie im Organismus (durch Eintritt in denselben) empfindlich werden soll, so ist das gerade so als ob die Schachfiguren, wenn sie in bestimmter Konstellation zu einander stehen, empfinden könnten. Denn die organische Materie ist doch eben auch nur eine bestimmte Konstellation von Materie, von „Atomen“, der Tod das Aufhören dieser Konstellation. — Man kann aber auch ganz kurz bemerken: Wenn Materie gegen gewisse Kombinationen (wie sie im Organismus statthaben) empfindlich ist, so ist sie schon ihrem Wesen nach nicht mehr gleichgiltig und indifferent. Denn was überhaupt nur, sei es auch unter den gesuchtesten Umständen, gereizt werden kann, ist eben schon an sich reizbar. Was aber an sich reizbar ist, ist nicht absolut unempfindlich, kann nicht im oben dargelegten Sinne absolut gleichgiltig sein. Obiger „erster Fall“ ist also unhaltbar.

Beachten wir nun den zweiten Fall. Angenommen es gäbe eine Materie, welche nicht durch und durch träge, (man denke an Haeckel's Materialismus) in welcher auch eine gewisse Innerlichkeit vorhanden ist, ein Streben oder doch die Anlage hierzu. „Wir“, heisst es oft, „kennen das innere (!) Wesen der Materie nicht“; wir wissen nicht, ob sie nicht auch Innenzustände in sich haben könne“ und dgl.

Eine Materie, die schon an sich empfindungsfähig ist, ist in der Tat das auf den Kopf gestellte, richtiger das umgestülpte, das gewendete Ich. Wenn wir genau zusehen, ist nämlich in solcher Materie das, was in der Ichsubstanz aufgehobenes Moment war, Substanz und das, was in der Ichsubstanz Substanz war, aufgehobenes Moment. Denn was wir

körperliche Substanz nennen, ist Komplex, Kombination von aufgehobenen Momenten unseres Ichs; was wir aber als „inneres Wesen“ der Materie denken, nämlich etwas, das fähig ist, Empfindungen in sich zu tragen, muss dann notwendig als aufgehobenes Moment des Körperlichen gedacht werden. Nun wissen wir aber, dass Momente oder ihnen wesentlich gleiche Realitäten keine aufgehobenen Momente in sich tragen können. (§ 18.) Wollte man einwenden, das Empfindungsfähige in der Materie sei nur die Kehrseite der äusserlichen körperlichen Bestimmungen, so muss es, weil als Kehrseite des „Äusseren“ der Materie gefasst, denn doch die Innenseite der Materie sein. Alsdann ist aber die Materie doch eben dieses umgekehrte Ichwesen, indem hier das, was Innerliches, d. i. aufgehobenes Moment des Ichs ist, als Äusseres der Materie gilt; was aber Träger dieses Innerlichen (des aufgehobenen Moments), nämlich Ich ist, als Innenseite selbst aufgefasst wird. — Die Materie wäre also der reine Widerpart des Ichwesens.

Freilich, für den Materialismus gibt es kein Ichwesen allein, sondern nur ein Wesen, die Materie. Und auch wir wissen (nach Abschnitt I) noch nicht, ob die Ichsubstanz, die wir erschlossen, nicht nebenbei zugleich materiell, ausgedehnt u. s. w. sei. (Vgl. § 18.)

Nach solchem vertieften (oben unter dem „zweiten Fall“ einbegriffenen) Materialismus nimmt sich unser Ich folgendermassen aus: Es hat selbst die Bestimmungen der Materie an sich, ist selbst ausgedehnt u. s. w. Zugleich aber hat es eben diese Bestimmungen als aufgehobene Momente, also auch in sich. (Denn wie wir bisher in diesem Abschnitte nachgewiesen, sind die von uns angeschauten und vorgestellten Körper und ihre Bestimmungen aufgehobene Momente unseres Ichs.) Also soll dasselbe, was äussere Bestimmung der Materie ist, zugleich in ihr (als aufgehobene Momente) vorkommen und möglich sein.

Auf welche Weise allein kann es nun möglich sein, hierüber genauen Aufschluss zu erlangen, nämlich ob unser

Ich, das, wie gezeigt, Körper als aufgehobene Momente in sich trägt, selbst Körper sein könne?

Offenbar nur in dem einen Falle*: Wenn eine wesentliche Eigenschaft der Körper, die wir als solche kennen, einer wesentlichen Eigenschaft des Ichs, die wir ebenfalls kennen, direkt widerspricht; wenn beide Eigenschaften an einem und demselben Wesen einander direkt zuwiderlaufen, einander absolut ausschliessen. Und es uns möglich ist, dies zu konstatieren und zweifellos nachzuweisen. Dann allein wissen wir hierüber etwas, nämlich, dass unser Ich nicht Körper, nicht Materie sein könne. Sonst ist uns jede Einsicht hierin abgeschnitten.

Es trifft sich nun gerade, wie wir im folgenden sehen werden, dass dieser einzig mögliche Fall wirklich statthat. Wenn wir eine Eigenschaft als wesentliche der Körper kennen, so ist es die Ausdehnung (resp. dass die Körper ein räumliches Verhältnis zu einander haben). Und wenn wir andererseits eine Eigenschaft des Ichs kennen, so ist es die Fähigkeit, Empfindungen als aufgehobene Momente in sich zu tragen. (Abschnitt I.) Und gerade diese beiden Bestimmungen widerstreiten einander, wie sich zeigen wird.

Ist das Ich ausgedehnt, also über verschiedene Räume verbreitet, so muss seine Empfindung ebenfalls über diese Räume verbreitet sein. Soll es aber ein Ich sein, d. h. die Empfindung als ganze in sich aufgehoben haben, so muss es diese verbreitete Empfindung als ganze umfassen, zu einer einheitlichen zusammenfassen. Ein Ausgedehntes aber kann nichts in ihm Vorkommendes, überhaupt nichts als ganzes umfassen; hierüber die genaue Diskussion im folgenden.

§ 23.

Die Annahme, dass eine ausgedehnte Substanz Empfindungen in sich trage, empfinde, schliesst einen

* Abgesehen von der Möglichkeit, dass überhaupt schon dann sich Widersprüche ergeben, wenn etwas, das vielleicht nur aufgehobenes Moment und nur als solches möglich ist, für ein Ding an sich selbst, für ein selbständig Existierendes gehalten wird. Hierüber im § 25 und 36.

Widerspruch mit unseren bisherigen Ergebnissen in sich, welcher diese Annahme als eine irrige, falsche erweist. Diesen Widerspruch wollen wir nun näher aufdecken und in das hellste Licht setzen.

Machen wir demnach die Voraussetzung, dass eine ausgedehnte Substanz, ein Ausgedehntes überhaupt, empfinde.

Der Anschaulichkeit und Fasslichkeit halber sei uns die ausgedehnte Substanz, die empfinden soll, in Fig. 1 durch *ABCD* versinnbildet; auch bezeichne uns *ABCD* den Raum, den sie einnimmt, über den sie verbreitet ist. Ferner seien *a*, *b*, *c*, *d* u. s. w. einzelne, beliebig angenommene Raumteile (Räume), Teile des Raumes *ABCD*, über welchen die Substanz ausgedehnt, d. i. verbreitet ist.*

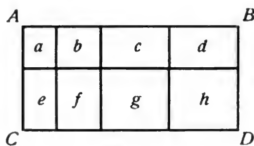


Fig. 1.

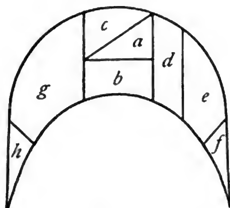


Fig. 1b.

Punkt 1. Die Unmöglichkeit, dass eine ausgedehnte Substanz Empfindungen, also Momente als aufgehobene in sich trage, erhellt schon aus der Tatsache, dass alles, was Momente als aufgehobene in sich hat, eine sie umspannende Einheit sein muss; während doch eben Ausdehnung oder ein

* Wer (wie z. B. Descartes) den blossen (leeren) Raum leugnet, für den ist *ABCD* der Raum der eigenen Ausdehnung der Substanz und sind *a, b, c, d* u. s. w. ihre auseinander seienden Teile. Wenn wir im folgenden sagen werden: „Was von der Substanz über den Raum *a* verbreitet ist, ist nicht dasselbe, was von ihr über den Raum *b* verbreitet ist," so heisst das für den Leugner des leeren Raumes so viel als: der Substanzteil *a* ist nicht derselbe wie der Substanzteil *b*, weil er (räumlich) ausserhalb desselben ist, weil beide (räumlich) auseinander sind. Die ausgedehnte Masse *a* liegt ausserhalb der ausgedehn-

Ausgedehntes ein blosses Aussereinander vorstellt, — mit Hegel zu sagen „eine Einheit, die keine ist.“ Die Einheit jeder ausgedehnten Substanz ist keine umspannende Totalität. — Die Räume, die wir wahrnehmen, sowie die darin wahrgenommenen Gegenstände sind keine Einheiten als solche, sondern blosses Sich-Kontinuieren in einander. Ihre Einheit ist keine innerliche, ihnen angehörige. Sie ist nur insoferne „Einheit“, als das Ich sie alle als aufgehobene in sich tilgt, in sich „vereint“. (Siehe § 21.) Ihre Einheit gehört nicht ihnen selbst an, sondern dem Ich, ist also Vereinigtwerden ihrer (der wahrgenommenen Räume und Körper) von Seite eines ihnen (ideell) fremden. Im Ich umspannt nicht eine Ausdehnung oder ein Ausgedehntes selbst seine Teile, sondern das Ich ist das Umspannende. Eine ausgedehnte Substanz ist somit keine ihre Teile (obschon reale oder ideale Teile) selbst umspannende Totalität.

Man sage nicht, die ausgedehnte Substanz an sich habe vielleicht keine Teile (wenn sie z. B. untrennbaren Zusammenhang hat). Denn mögen sich dieselben auch ineinander ununterbrochen kontinuieren, vielleicht von einander absolut unabtrennbar sein — so ist doch einleuchtend, dass sie zunächst zumindest als ideelle da sind. (Alles Ausgedehnte ist ja wie der Raum, in dem es vorkommt, wenigstens ideell teilbar, hat also ideelle Teile, die neben-, aussereinander liegen.) Denn so wie das im Ich Ausgedehnte (§ 21) schlechthin Teile hat, die aussereinander sind, die erst das Ich umfasst; — so müssen in einem an sich existierenden Ausgedehnten doch wenigstens ideelle (ihnen entsprechende) Teile vorhanden sein. Wenn in dem als Moment in uns vorhandenen Ausgedehnten z. B. in *ABCD*, Fig. 1, (welches wir uns hier als wahrgenommenen Körper, als aufgehobenes Moment unseres Ichs denken) die Empfindungen, die wir in den Raum *a* verlegen, nicht dieselben sind und sein können, wie die, welche wir

---

ten Masse *b* — daran ist nichts zu ändern —; mögen beide auch kontinuierlich, ohne Unterbrechung zusammenhängen, *a* kann also *b* nicht umfassen u. s. w.

nach *b* verlegen; so kann auch, wenn wir mit *ABCD* wie oben eine an sich seiende, ausgedehnte Substanz bezeichnen (*ABCD* als Substanz, als Masse genommen), die über den Raum *a* verbreitete Substanz (Masse) nicht ebendieselbe sein, wie die über den Raum *b* verbreitete. Das, was von der Substanz über den Raum *a* verbreitet ist, ist nicht dasselbe, was von ihr über den Raum *b* verbreitet ist. Ebendasselbe, was in einem bestimmten Raume ist, kann nicht zugleich in einem andern Raume sein, das von der Substanz über den Raum *a* Verbreitete ist somit etwas anderes als das von ihr über den Raum *b* Verbreitete. Das von der Substanz über *a* Verbreitete, das von ihr über *b* Verbreitete u. s. w. sind also nicht bloss symbolisch, sondern in Wahrheit „Teile“ von *ABCD* zu nennen, weil sie alle ein von einander Verschiedenes, Anderes sind.

Anmerkung. Die Teile eines Ganzen sind wesentlich das, woraus das Ganze besteht. Wir glauben zumeist, ein Ganzes müsse, um aus Teilen zu bestehen, aus ihnen zusammengesetzt worden sein, und sich demgemäss wieder in seine Teile auflösen lassen. (Uns ist nämlich immer nur ein Teilbares, nie aber ein Unteilbares untergekommen. „Atome“ hat noch niemand gesehen.) Dies ist jedoch zum Wesen des Teils, um „Teil“ zu sein, nicht erfordert. Es genügt, wenn das Ganze ein blosses Nebeneinander von Verschiedenen, Anderen ist. Und dies ist bei den über *a, b, c, d* u. s. w. Verbreiteten der Fall, wie oben ausgeführt. Ob sie nun trennbaren oder untrennbaren Zusammenhang gegen einander haben, ist ganz und gar unwesentlich. Denn sie hängen räumlich zusammen. Und schon der Begriff des räumlichen Zusammenhanges setzt notwendig voraus, dass etwas als Ganzes aus Verschiedenem, weil räumlich Geschiedenen sich aufbaut, d. i. besteht. Dies ist unbestreitbar! Dabei ist es ganz nebensächlich, ob das Ganze wirklich daraus aufgebaut worden ist, d. h. ob diese Geschiedenen einmal diesen Zusammenhang untereinander nicht hatten, ihn demgemäss wieder verlieren können u. dergl. Ja sogar setzt der Begriff des räumlichen Zusammenhanges notwendig voraus, dass das ausgedehnte Ganze nur dadurch ein Ganzes ist, dass diese räumlich Geschiedenen, woraus es besteht, Zusammenhang haben; mag dieser nun ein trennbarer oder ein untrennbarer sein. Der Begriff „Teil“ muss also diesen räumlich Geschiedenen (über *a, b, c, d* u. s. w. verbreiteten Substanzteilen) mit vollem Recht, ohne Einschränkung zuerkannt werden.

Denn woraus sich etwas als Ganzes aufbaut, d. i. besteht, das sind seine Teile.

Das von der Substanz über *a*, *b*, *c*, *d* u. s. w. Verbreitete sind also ihre Teile. Sie sind von einander räumlich Geschiedene und deshalb Verschiedene, d. i. Andere.

Ferner ist einzusehen, dass ihre Geschiedenheit und Verschiedenheit eine vollständige (schlechthinige) und nicht bloss ideelle (zugleich in umfassender, höherer Einheit aufgehobene) ist; da sie nicht von der Substanz als ganzer umschlungen, umspannt werden (wie etwa das im Ich Ausgedehnte vom Ich umschlungen wird, § 21); weshalb auch die Teile nicht bloss ideelle, sondern schlechthinige, absolute sind.

Nun könnte man einwenden, es sei doch vielleicht irgendwie möglich, dass in einer an sich bestehenden, ausgedehnten Substanz ihre neben einander seienden Teile von der Substanz selbst umspannt, umschlungen werden, und zwar von der Substanz als ganzer (so wie im Ich das als aufgehobenes Moment vorhandene Ausgedehnte vom Ich umspannt wird. Vgl. § 21). Dann brauchten allerdings die Teile keine schlechthinigen, absoluten zu sein. Dies aber ist nicht möglich. Denn, damit die ausgedehnte Substanz ihre ausgedehnten Teile umspanne, müsste sie eben ihren Teilen gegenüber das Höhere sein, die höhere Einheit, die sie umschlingt, umfasst; — müsste also ihren Teilen wenigstens als ein ideelles Ganzes gegenüberstehen, als ein zumindest ideell selbständiges Anderes, das sie umspannt. Dies kann aber nicht der Fall sein. Denn die Teile sind ein die Substanz erst Ausmachendes, sie besteht aus ihnen. (*ABCD* besteht aus dem von ihr über *a*, *b*, *c*, *d* Verbreiten, wie in der letzten „Anmerkung" ausgeführt.) Sie kann also in keiner Weise ein auch nur ideell selbständig Anderes sein wie sie, d. i. ihnen auch nicht einmal bloss ideell gegenüberstehen. — Die über *ABCD* verbreitete Substanz ist nichts weiter als die von ihr über *a*, *b*, *c*, *d* . . . . . verbreiteten Teile als zusammenhängende; ist also blosses Kontinuum ihrer geschiedenen, aussereinander seienden Teile.

Leugnete man dieses, nähme man an, dass sie als solche, als ganze nicht bloss ihre Teile als zusammenhängende (betrachtet) sei — so müsste man eben behaupten, dass sie als ganze zugleich ein irgendwie (ideell) selbständiges Anderes sei wie die Teile. Nur dann wäre sie nicht bloss ihre Teile als zusammenhängende, d. h. nicht blosses Kontinuum ihrer Teile.* Denn ist die Substanz als ganze nicht ein den Teilen gegenüber (wenigstens ideell) Selbständiges, also nicht ein wenigstens ideell Anderes wie sie — so ist sie eben nur das, was die Teile sind; freilich diese nicht einzeln genommen, sondern als zusammenhängende betrachtet — die aber trotz alles Zusammenhanges von einander (räumlich) geschieden sind, folglich einander nicht umspannen können. Denn z. B. wo *a* ist, dorthin reicht nicht *b* u. s. w.

Die Substanz könnte also als ganze ihre Teile nur in dem Falle umspannen, wenn sie etwas (zumindest ideell) Anderes würde als der Inbegriff der Teile, aus denen sie besteht. (Denn bestünde sie nicht aus ihnen, so wären sie nicht ihre Teile. Wir haben in der letzten „Anmerkung“ gezeigt, dass es ihre Teile sind, weil sie aus ihnen besteht.) Wird aber ein Ding, eine Realität, zu etwas anderem als dem Inbegriff dessen, woraus es besteht, so wird es eben zu einem andern Ding als es ist. Kurz: Die ausgedehnte Substanz, wenn sie ihre Teile sollte umschlingen können, müsste zu etwas anderem werden als sie ist, was der Voraussetzung widerspricht. Folglich kann sie ihre Teile nicht (auch nicht als nur ideell selbständiges Ganzes) umschlingen, nicht selbst umfassen.

Nebenbei bemerkt, ist es dabei völlig gleichgiltig, ob sie zu etwas absolut Anderem oder nur relativ, ideell Anderem würde. Denn wir reden von dem über *ABCD* Ausgedehnten und nicht von etwas auch nur ideell Anderem. — Im letzteren Falle würde sie eben zu etwas ideell Anderem, von dem der Inbegriff ihrer Teile, also sie selbst umschlungen würde, d. i. also zu einem aufgehobenen Momente dieses Andern. Denn dann müsste dieses Andere *a*, *b*, *c*, *d* als seine Teile, die zu etwas

* Wir sagen der Kürze halber hier und im folgenden: „Kontinuum der Teile“, womit das Kontinuieren nicht allein gemeint ist, sondern: „die Teile als in einander sich kontinuierende“.

ideell Anderem würden als es selbst, umschlingen und zwar vermöge seines Wesens. Sie hörten auf, seine Wesensteile zu sein, würden ihm zugleich als etwas ideell Anderes gegenüberstehen und doch von ihm unabtrennbar, weil nur ein ideell Anderes sein, d. h. sie würden aus Teilen seiner zu aufgehobenen Momenten seiner. Damit würde aber nun *ABCD* selbst als der Inbegriff der Teile zu einem aufgehobenen Momente. — Wir haben aber angenommen, dass das in *ABCD* Ausgedehnte an sich existiere, Substanz sei und nicht aufgehobenes Moment; sowie dass das in *ABCD* Ausgedehnte und nicht ein nur irgendwie Anderes dasjenige sei, wonach wir fragen, ob es zu empfinden fähig sei.

Es ist sonach unbestreitbar, dass ein Ausgedehntes, wenn es ein Ausgedehntes bleiben will, keine seine räumlich völlig geschiedenen Teile auch nur ideell umfassende Einheit sein kann. (Mögen diese Teile nun unterbrochen oder ununterbrochen zusammenhängen.) Seine Teile sind und bleiben demnach schlechthin, vollkommen geschieden. Das Ausgedehnte ist mithin kein nur irgendwie Selbständiges (selbständiges Ganze) gegenüber seinen Teilen.

Es ist bloss der Inbegriff derselben, es ist bloss die Teile als in einander sich kontinuierende, kurz zu sagen, ein blosses Kontinuum geschiedener, aussereinander seiender Teile.

Punkt 2. Zugleich aber ist einzusehen, dass wenn ein Ausgedehntes empfinden soll, die Empfindung (recte: das Empfundene) in seinen ausgedehnten, nebeneinander seienden Teilen vorkommen müsse.

Hier sage man wiederum nicht, dass die Empfindung der Substanz nicht notwendig in ihren ausgedehnten Teilen vorkommen müsse. Denn wenn die ganze ausgedehnte Substanz empfinden soll, muss doch die Empfindung über alle ihre Teile verbreitet sein. Würde die Empfindung nicht in allen ihrer nebeneinander seienden Teilen vorkommen, so müsste sie eben nur in einem oder in einigen vorkommen. Dann aber würde nicht die ganze Substanz, sondern nur ein Teil in ihr empfinden. Damit aber (wie wir angenommen) die ganze Substanz und nicht bloss ein Teil in ihr empfinde, müsste die Substanz diesen ihren Teil (als ganze) in sich umfassen, was unmöglich ist. Denn sie

kann, wie wir gesehen, eben ihre Teile nicht (auch nicht als nur irgendwie selbständiges Ganze) umspannen. — Man könnte auch einfach ganz kurz bemerken: Die ganze Substanz ist über einen Raum verbreitet und darum muss, was der ganzen Substanz angehört, mit über diesen Raum verbreitet sein.

Punkt 3. Um es zusammenzufassen und zu beschliessen: Die ausgedehnte Substanz, wenn sie empfinden soll, muss ihre in ihren nebeneinander seienden Teilen vorkommende (über ihre aussereinander seienden Teile und deren Räume *a*, *b*, *c*, *d* u. s. w. verbreitete) Empfindung in sich als Ganzheit umfassen. Das kann sie aber nicht, weil sie ihre Teile, in denen die Empfindung vorkommt, nicht in sich umfassen, umspannen kann. Wenn nämlich die Empfindung, wie gezeigt, in den Teilen vorkommt (Punkt 2), so muss sie eben ihnen angehören. Man kann nicht annehmen, dass sie in den Teilen zwar vorkomme, aber doch eigentlich dem Ganzen angehöre. Denn das Ganze, die ganze Substanz, ist nichts Selbständiges gegenüber ihren Teilen (auch nichts nur ideell Selbständiges. Vgl. Punkt 1). Wenn die Empfindung also in den Teilen vorkommt, so muss sie ihnen inhärieren und nicht dem Ganzen und folglich von ihnen unabtrennbar sein.* (Wenn nach der Voraussetzung die Substanz empfindet, so kann dies nur insofern richtig sein, als die Substanz der Inbegriff der zusammenhängenden Teile ist. Der Substanz angehören bedeutet also, streng genommen, nur so viel als allen ihren Teilen angehören; da sie nichts anderes ist wie die Teile als zusammenhängende, kurz als Kontinuum derselben. Punkt 1. Vgl. auch die letzte Anm. unter dem Text.) Weil also die ganze Substanz, die Substanz als solche, ihre Teile nicht umspannt (weil sie ihnen gegenüber kein nur irgendwie Selbständiges ist, Punkt 1), so kann sie auch die Empfindung nicht umspannen, welche über ihre geschiedenen

---

* Eine Empfindung kann nicht allein sein. Die Realität, der sie angehört, der inhäriert sie und von der ist sie auch unabtrennbar. (Vgl. Abschnitt I.)

Teile verbreitet — welche somit selbst ein Geschiedenes, über geschiedene Substanzteile Verbreitetes ist, denen sie inhäriert. (Die Teile sind vollkommen, schlechthin geschieden. Punkt 1.) Sie kann also diese geschiedene, aussereinanderseiende (weil Geschiedenem, Aussereinanderseiendem inhärierende) Empfindung nicht umspannen, eben weil sie (den geschiedenen Teilen gegenüber, denen die Empfindung inhäriert) kein nur irgendwie Selbständiges ist. Sie (die ausgedehnte Substanz) kann also die geschiedene, aussereinanderseiende Empfindung in keiner Weise zu einer Einheit, zu einer zusammenfassen d. i. sie in ihrer Gesamtheit perzipieren, als ganze in sich aufgehoben haben — was doch notwendig ist, wenn sie sie empfinden, wenn sie ihre Empfindung sein soll.

Es ist also unmöglich, dass die ausgedehnte Substanz als solche, wie wir angenommen, eine Empfindung habe, empfinde. Ein Ausgedehntes kann also nicht empfinden.

Schluss. (Gesamt-Diskussion.) Da nach obigem (Punkt 1) die Substanz nur der Inbegriff der zusammenhängenden Teile ist, also nur ein Kontinuum aussereinander seiender, geschiedener Substanzteile (Substanzen) vorstellt, — so kann die Empfindung, da sie diesen Substanzteilen inhäriert (Punkt 3), auch nichts anderes sein als ein Kontinuum aussereinander seiender, geschiedener Empfindungen. Sie kann vom Ganzen (und das ist der Kernpunkt unseres Beweises!) nicht zusammengefasst werden, weil dieses Ganze, die ganze Substanz nichts irgendwie Selbständiges ist gegenüber ihren Teilen. (Punkt 1.)

Nun wissen wir aber, dass das Empfindende, wenn es eben empfinden soll, die ganze Empfindung haben, sie also, wenn sie ein aussereinander Seiendes (Kontinuum räumlich geschiedener Empfindungen) ist, zusammenfassen, umfassen muss; m. a. W. es muss sie in ihrem ganzen Umfange, in ihrer ganzen Totalität empfinden, wenn sie seine Empfindung sein soll. — Eine jede unserer Empfindungen hat doch bekanntlich eine bestimmte, sei es intensive oder extensive Grösse; so z. B. der Schmerz, gegen den das

ganze Ich sich wehrt und gegen den es sich als ganzen kehrt; oder die Wahrnehmung (resp. den Wahrnehmungskomplex) eines Buches, einer gedruckten Seite, wo wir die aussereinander seienden Empfindungen in einen Komplex zusammenfassen. (Vgl. § 21.) Dieses Zusammenfassen ist, nebenbei bemerkt, dasselbe, was Kant die „transszendentale synthetische Einheit der Apperzeption“ nennt, wofür, wie Schopenhauer sehr richtig sagt, das Wort „Vereinigung“ ganz genug ausreichen würde.

Die Empfindung muss also einerseits, um als ganze empfunden zu werden (weil ein Geschiedenes), vom Ganzen zusammengefasst werden. Das kann aber andererseits nicht geschehen (weil das Ganze kein irgendwie Selbständiges ist). Folglich kann ein Ausgedehntes keine Empfindung haben.

Ganz präzis und scharf: Alles Ausgedehnte ist blosses Kontinuum seiner geschiedenen Teile, kein ihnen gegenüber nur irgendwie selbständiges Ganze. (Punkt 1.) Und diesen Teilen inhäriert die Empfindung. (Punkt 3.) Folglich kann ein Ausgedehntes (*ABCD*) immer nur ein Kontinuum Empfindungen habender geschiedener Teile (*a*, *b*, *c*, *d* u. s. w.) sein.

Wenn also ein Ausgedehntes empfindet, so sind es mehrere geschiedene Ichwesen, die empfinden, deren jedes seine einzelne, eigene Empfindung hat. Sie sind und bleiben geschieden, mögen sie auch ununterbrochenen Zusammenhang haben. Ihr Zusammenhang ist bloss äusserliche Relation. Denn sie haben alsdann doch nur ihre Grenze, also nichts Reales gemeinsam.

Damit nun aus diesen geschiedenen Ichwesen mit ihren einzelnen Empfindungen ein Ichwesen werde, das eine Empfindung hat (wie unser Ichwesen, wenn wir z. B. Schmerz leiden); so müsste die Ganzheit der ausgedehnten Substanz aufhören, eine bloss äusserliche Relation (Zusammenhang) geschiedener Teile zu sein; die Substanz müsste also als ganze zugleich ein (wenigstens ideell) selbständiges Substrat gegenüber ihren Teilen werden, was wie gezeigt, unmöglich ist. (Punkt 1.) Ein Ausgedehntes kann also nicht (wie unser

Ich, vgl. § 18) ein irgendwie einheitliches Substrat sein, das schlechthin „eine Empfindung“ hat. Es kann also nicht ein einheitlich empfindendes Ichwesen sein. Ein Ausgedehntes als solches kann demnach nicht empfinden, wie es bei unserem Ichwesen der Fall ist.

Aus der hier erwiesenen Wahrheit, dass ein Ausgedehntes nicht als solches empfinden kann, nie ein einheitliches Ichwesen sein kann, folgt unmittelbar: Der Raum ist nicht die Ordnung (eine Ordnung der Dinge), in welcher sich unser Ich befindet.* — Beweis: Ein räumlich Ausgedehntes kann, wie eben gezeigt, nicht als solches (als Ganzes) empfinden (nicht schlechthin ein Ichwesen sein wie unser Ich; vgl. § 17). Ebensowenig kann aber auch ein Ausdehnungsloses (Punktuelles) Empfindungen in sich tragen; abgesehen, dass ein solches wie der Punkt eine blosse Abstraktion, kein Teil, sondern Negation des Raumes, des Ausgedehnten ist. Jedenfalls aber kann unser Ichwesen (und darum allein handelt es sich hier!) kein Ausdehnungsloses sein, da ein solches absolut nicht mehr, auch nicht mehr idealiter in Räume teilbar wäre, wie es (siehe § 21) bei unserem Ichwesen doch tatsächlich der Fall ist.

Anmerkung. Ein Ausdehnungsloses könnte nie die Anschauung, Wahrnehmung von Ausgedehntem, d. i. ein Ausgedehntes auch nur als aufgehobenes Moment in sich haben. Auch das aufgehobene Moment ist Realität (§ 4), wenn auch keine selbständige, eigene. In einem blossen Raumpunkte kann aber eine ausgedehnte Realität in keiner Weise existieren. Alsdann wäre ja ein Raumpunkt durch ausgedehnte Realitäten in Räume ideell unterbrochen (weil Ausdehnung Raum ist), also in Räume idealiter geteilt, was a priori unmöglich ist; denn einem ausdehnungslosen

* Präziser: Die Dinge an sich und unser Ichwesen unter ihnen haben kein räumliches Verhältnis zu einander. Gesetzt nämlich, sie hätten es, so müssten sie entweder ausgedehnt oder ausdehnungslos sein. Also: Unser Ich ist nicht körperlich, nicht Körper unter anderen Körpern wie vom empirischen Standpunkte es der Fall zu sein scheint, weil unser Organismus Körper unter anderen Körpern ist. Auch der Spiritualismus seligen Angedenkens widerlegt sich hier, weil das Ich weder ausgedehnt noch punktuell, folglich überhaupt an keinem Orte, nicht „im Raume“ sein kann.

Punkte im Raume ist es (eben wegen seiner Ausdehnungslosigkeit) wesentlich, absolut (in Räume) unteilbar zu sein. Das Ausdehnungslose kann in gar keiner Hinsicht Ausdehnung und Raum in sich beherbergen.

Man könnte dagegen noch den Einwand erheben: Vielleicht ist unser Ich aus vielen ausdehnungslosen, also punktuellen Wesenheiten (Ichwesen) bestehend, quasi zusammengesetzt, welche einzeln im Raume verbreitet, d. i. zerstreut liegen. Allein dann ist unser Ich eben doch ein ausgedehntes Wesen.* Um die alsdann durch reale Räume geschiedenen Punkte (punktuelle Wesen und die einzelnen Empfindungen in ihnen) zusammenzufassen, d. h. um die Einheit (die einheitliche Trägerin) aller in diesen Punkten vorkommenden Empfindungen zu sein, müsste es auch dort sein, wo die Empfindungen sind, d. i. in den Räumen, in welchen sie sind — genau so wie wir zeigten, dass dorthin, wo unsere Empfindungen liegen, sich unser Ich erstrecken, unser Ich „hin“ reichen muss.

Also: Unser Ich, da es weder ausgedehnt noch punktuell sein kann — alles aber was im Raum vorkommt, entweder ausgedehnt oder punktuell sein muss, ist notwendig ein Wesen, das eben nicht im Raume vorkommt; welch letzteres aber nur dann möglich ist, wenn der Raum nicht die letzte, wahre Ordnung der Dinge im Ansich ist, sondern nur aufgehobenes Moment in unserem Ichwesen vorstellt. Die wahre Ordnung, in der sich unser Ich befindet, ist sonach nicht Raum, jedoch ist sie auch nicht, wie es zuweilen geschah, eine unräumliche zu nennen oder eine ausserräumliche, sondern als eine überräumliche zu denken, d. i. als eine solche, in welcher die räumliche Ordnung, das räumliche Ausser- und Nebeneinander (und Raum-Einnehmen) nur aufgehobenes Moment ist. Sonst wäre, wenn dies letztere nicht stattfände, diese Ordnung eine un- ausgedehnte, also punktuelle, was, wie wir gesehen, ebenfalls unmöglich ist.

Das solchermassen negativ als ein überräumliches Wesen bestimmte Ich können wir uns analoger Weise (symbolisch)

* Wenn man eben nicht zugibt, dass es ein solches ist, welches wohl Räume als aufgehobene Momente in sich trägt, aber nicht selbst ausgedehnt ist, in keinem Raume vorkommt.

etwa so denken: Die eventuellen Teile desselben (die Teile, aus denen es vielleicht besteht), sind nicht aussereinander, nicht räumlich ausgedehnt. Folglich, können wir sagen, umfasst gleichsam die Ichsubstanz alle ihre Teile in sich; aber ihr Insichumfassen ist von diesen Teilen nicht verschieden; so wie bei den Körpern ihr Sich-nicht-Umfassen (Aussereinandersein der Teile) von diesen Teilen selbst nicht verschieden, sondern ihre Bestimmung ist.

Und nun nur noch eine Bemerkung bezüglich unserer obigen Diskussionen. Wir haben nämlich der Einfachheit und Fasslichkeit wegen davon abgesehen, ob die ausgedehnte Substanz, welche sollte empfinden können, ein Kontinuum ohne Unterbrechung (etwa ein Atom) oder ein blosses Konglomerat, ein mehr oder minder loser Komplex von Kontinuen (etwa ein aus Atomen bestehender Körper) ist. Eigentlich haben wir nur den Fall ins Auge gefasst, dass das Ausgedehnte, ein Ausgedehntes überhaupt, ein ununterbrochenes Kontinuum sei. Dies war einfach zweckmässig, als die Behandlung dadurch vereinfacht wurde und es war auch zulässig; es ist doch einleuchtend, dass, wenn ein ununterbrochenes Kontinuum von Substanzen nicht empfinden kann, weil es ein Aussereinanderseiendes ist, ein (durch Zwischenräume, durch das „Leere") unterbrochenes Kontinuum noch weniger empfinden kann, weil es ein noch mehr Aussereinanderseiendes ist; indem seine Teile nicht nur geschieden sind, sondern (einzelne) auch nicht einmal zusammenhängen.

Auch haben wir uns in unserer Diskussion nur an ein Ausgedehntes streng im Allgemeinen gehalten; unser Resultat, gilt daher bezüglich eines jeden Substrates, welcher Art es immer sein möge, sofern es nur ausgedehnt ist, sofern ihm nur das Ausgedehntsein als Bestimmung seiner zukommt. Auch den spiritualistischen Dualismus widerlegt unser Resultat, insofern etwas, das überhaupt im Raume vorkommt, nicht empfinden kann. Es widerlegt ebenso den Materialismus; es ist ganz gleichgiltig, ob das, was empfinden soll, ein Punktuelles oder Ausgedehntes vorstellt — ob es Materie, ob es ein Atom oder ein Komplex von Atomen ist, ob die Materie keine

Atome habe, sondern nur mehr oder minder ein Kontinuum sei (das mehr oder weniger unterbrochen ist durch leere Zwischenräume), endlich, ob die Materie organisch oder anorganisch sei, welche empfinden soll. Denn auch das Organische ist ein Komplex zusammenhängender, aber geschiedener Realitäten. Wo ist die übergreifende Totalität? Nichts im Raum Vorkommendes kann eine solche sein. Kein im Raum vorkommendes Kontinuum und kein Komplex von solchen kann seine Teile oder etwas ihnen Angehöriges (als ganzes) umspannen, umschlingen. Das haben wir deutlich genug gesehen.

Bezüglich des Umstandes, dass vom empirischen Standpunkte die organische Materie, also ein Ausgedehntes, zu empfinden scheint, sei noch folgendes bemerkt:

Eine Art Widerstreit ergibt sich vom empirischen Standpunkte aus hinsichtlich des menschlich-tierischen Organismus; derselbe ist nämlich wie alles Ausgedehnte ein Aussereinanderseiendes, kann demnach, wie oben gezeigt, an sich genommen keine (auch nicht eine nur irgendwie ideell) selbständige Einheit gegenüber seinen Teilen (Bestandteilen) sein. Aber dennoch gibt er sich empirisch, obzwar nur indirekt, als solche den Teilen gegenüber selbständige Einheitlichkeit kund; — durch seine den Stoffen (aus denen er besteht) gegenüber selbständige, auf seine Gesamterhaltung gerichtete Tätigkeit. Die einzelnen Zellen, aus denen sich der Organismus aufbaut, deren blosser Komplex er empirisch genommen ist, sind nicht bloss als einzelne auf ihre Erhaltung und gemässe Tätigkeit u. s. w. bedacht, sondern auch auf die Erhaltung des Gesamtkomplexes ihrer, d. i. des Organismus in seiner Gesamtheit; also auf Erhaltung einer idealen Einheit, nämlich der bestimmten Konstellation ihrer, welche der Organismus ist. Es gehen Reize nach den Zentralteilen, von welchen aus auf diese Reize hin Bewegungen erfolgen; motorische (zentrifugale) Erregungen der Nerven erfolgen auf die sensorischen (zentripetalen) hin; es sind „Zentren“ da, welche die zur Gesamterhaltung des Organismus nötigen Tätigkeiten besorgen. Das blosse Kontinuum nebeneinander seiender Zellen, als welches sich der Organismus direkt darstellt, zeigt sich indirekt ebenso als eine ideale Einheit. Wie kann nun ein blosses Kontinuum aussereinander seiender Realitäten zugleich eine Art Einheit sein? Wie kann gar ein Kontinuum aussereinander seiender Realitäten Gesamtempfindung seiner haben? Das haben wir doch eben widerlegt.

Die Auflösung dieser Antinomie besteht in der sich hier schon ergebenden (und im Abschnitt III sorgfältig dargelegten) Erkenntnis der Wahrheit, dass der Organismus kein Ding an sich selbst, also keine Ein-

heit an sich vorstellt; vielmehr nur die inadäquate Erscheinung einer Einheit ist, nämlich einer irgendwie einheitlichen Position * des Ichs zu den Dingen an sich. Als Erscheinung dieser Einheit, als welche sich der Organismus indirekt (durch Äusserungen) kundgibt, ist er tatsächlich als eine ideelle Einheit anzusprechen. Aber bloss an sich betrachtet, als räumlich Ausgedehntes, als Zellen- resp. Körperkomplex, wie er sich uns direkt darstellt, — als ein Aussereinanderseiendes, als Komplex geschiedener Realitäten, ist er absolut keine Einheit, nicht einmal eine ideelle.

Halten wir also fälschlich den Organismus für ein Ding an sich selbst, so geraten wir in den genannten unauflöslichen Widerstreit, weil ein räumlich Ausgedehntes unmöglich ein seinen einzelnen Teilen gegenüber auch nur ideell Selbständiges, somit unmöglich auch nur eine irgendwie ideelle Einheit (z. B. ein einheitlich Empfindendes) sein kann. (Vgl. oben Punkt 1.)

Der Materialismus beliebt es so gerne zu sagen: Es genügt zu wissen, dass es so ist, dass der Organismus empfindet. „Wie die Materie es anfängt, um Empfindung oder Bewusstsein zu erzeugen oder hervorzubringen, kann uns für den Zweck unserer Untersuchung vollkommen gleichgiltig erscheinen; es genügt vollständig zu wissen, dass es so ist.“ (Büchner, „Kraft“ und Stoff. Das Bewusstsein.) Mit so was zeigt solch plumper Materialismus, wie er gar nicht einmal eine Ahnung davon hat, dass es die erste Pflicht einer Weltanschauung ist, darzulegen, dass sich in ihren Prinzipien kein Widerspruch findet. (§ 1, Anm.) Wenn schon nicht eine Theorie des Zustandekommens der Empfindung, so hätte der Materialismus doch die Pflicht, wenn er wirklich eine wissenschaftliche Weltanschauung sein will, zu zeigen, dass es wenigstens möglich ist, dass ein Ausgedehntes Empfindungen in sich trage. Davon war er aber seit jeher weit entfernt. Die fürchterliche petitio principii kommt ihm nicht zum Bewusstsein: „Der Organismus selbst empfindet. Das Ausgedehnte, die Materie ist das letzte Substrat der Dinge.“ Das ist seine Voraussetzung, die er überall unterlegt und auf die er sich dann als Tatsache beruft, wenn er nicht weiter kann! Statt diese seine Voraussetzung zu begründen oder doch wenigstens nur ihrer Möglichkeit nach darzulegen, dadurch, dass man sie mit wirklichen Tatsachen (z. B. Einheitlichkeit der Empfindung, zunächst des empfindenden Ichs, indirekt sich kundgebende, ideelle Einheit des Organismus) in Einklang setzte — führt er jene Voraussetzung als Beweis an gegen diejenigen, welche verlangen, er solle seine Voraussetzungen mit den Tatsachen in Einklang setzen. Weiter kann doch

* Diese Position ist als essentielle und nicht schematische, gleichgiltig-äusserliche zu denken, wie das räumliche Nebeneinander. Vergl. § 38.

die Naivität nicht gehen, als die Grundvoraussetzung, auf der ein System ruht, als Beweis auszugeben; nämlich als Beweis der Möglichkeit der Vereinbarkeit der Tatsachen mit dieser Voraussetzung. Denn keineswegs ist es Erfahrungstatsache, dass der Organismus selbst empfindet, sondern nur, dass Veränderungen in demselben eine Parallelerscheinung zu unseren Empfindungen sind. (Vgl. den Anfang des III. Abschn.)

Aber alle Versuche, die erwähnte indirekt sich kundgebende Einheit des Organismus aus ihm selbst (als einem Zellen- resp. Körperkomplex) nur der Möglichkeit nach abzuleiten, müssen notwendig scheitern. Denn es ist unmöglich, dass ein Ausgedehntes oder etwas in ihm je nur (in irgend welcher Hinsicht) zu einer ideellen Einheit, Ganzheit erwachse; dass ein Ausgedehntes als solches zu einem einheitlichen Träger von Empfindungen werde; dass das, was empfindet, unser Ich, welches wir als Realität im Kapitel I nachgewiesen, ein Ausgedehntes sei.

Es gibt ja nirgend im Organismus, der nur ein Komplex (Aufbau) von Zellen ist, eine Zentralzelle. (Es ist überdies empirisch nachweisbar, dass die verschiedenen psychischen Tätigkeiten mit Tätigkeiten verschiedener Hirnpartien parallel gehen; ja sogar die sensorischen und motorischen Zentren sind andere und sind nur durch Zwischenzellen mit einander verbunden.) Der Organismus ist nur ein Kontinuum verschiedener aussereinander seiender Zellen, wie jedes Ausgedehnte nur ein Kontinuum seiner aussereinander seienden Teile sein kann. (Vgl. oben Punkt 1.)

Ein solches Kontinuum aussereinander seiender Zellen kann nun nicht (wie unser Ich) empfinden, wie wir es von jedem Kontinuum aussereinander seiender Realitäten nachgewiesen.

Jede Zelle dieses Komplexes hätte ihre eigene einzelne Empfindung, da alle (Zellen) von einander geschiedene und verschiedene sind, mögen sie auch untereinander Zusammenhang haben. Was (d. h. wessen Substrat) sollte nun diese in den einzelnen Zellen enthaltenen Empfindungen alle in sich vereinigen, sie in ihrer Gesamtheit empfinden? Wo ist dieses Ganze, das als nur irgendwie (ideell) selbständiges Substrat, die über die einzelnen Zellensubstrate verteilten Empfindungen zusammenfasst, sie in ihrer Gesamtheit perzipiert? Der Organismus als ganzer oder doch die Zentralteile als ideale Einheit können es nicht sein. Denn sie haben kein nur irgendwie selbständiges Substrat gegenüber den einzelnen Zellen. Ihr Substrat ist das der geschiedenen und verschiedenen Zellen. Der Organismus als Zellenkomplex kan also nicht selbst der Träger der Empfindungen, die unser Ich hat, sein. Hier heisst es endlich einmal aufpassen! Man glaubt gewöhnlich, die Zentren empfinden, weil sie sich empirisch indirekt als ideale Einheit kundgeben. Sehr viele Naturforscher, Physiologen beruhigen sich dabei. Man frage die meisten von ihnen, was empfindet, und sie werden antworten: das Nervensystem, die Zentralteile. — Sie

vergessen, dass die Zentren als solche nnr indirekt sich als ideale Einheiten kundgeben, an sich genommen nur ein Komplex aussereinander seiender Zellen sind; dass folglich ihr Substrat nur das der geschiedenen Zellen sein kann, aus denen sie bestehen. Was empfindet, kann, wenn der Organismus an sich existiert, nur dessen Materie sein. Seine Materie kann aber, wie oben gezeigt, nicht (wie unser Ich) empfinden, weil sie über verschiedene, geschiedene Zellen verteilt, also räumlich geschieden ist. Und von jedem räumlich Geschiedenen haben wir oben nachgewiesen, dass es nicht (wie nnser Ich) empfinden, sondern immer nnr ein Kontinunm verschiedener Ichwesen sein könnte. Sässe also eine Empfindung im Organismus, in den Zentren, so hätte notwendig jede Zelle ihr Stück davon. Und da jede Zelle verschiedene Materie enthält (jede eine andere Materie als in den andern Zellen) und nur die Materie der Träger der Empfindungen sein könnte — so enthielte jede Zelle ein verschiedenes, anderes Ich. (Haeckels „Zellseelen“.) Damit aus diesen vielen Ichwesen eines würde, ein nur irgendwie einheitliches Gesamt-Ich, müsste die Materie der Zentralteile aufhören eine blosse Snmme der einzelnen Zellmaterien zu sein; sie müsste vielmehr, um als ganze alle Empfindungen der einzelnen Zellmaterien zn haben, in sich zu nmfassen, auch den einzelnen Zellmaterien gegenüber als Ganzes dastehen, d. i. als wenigstens ideell selbständige Materie. Das aber ist nicht möglich. Denn die Materie der Zentralteile ist eben nur der Inbegriff, die Summe der einzelnen Zellmaterien. Die Zentralteile bestehen einfach aus den Materien der einzelnen verschiedenen Zellen. Die Zentralteile, das Nervensystem, kurz der Organismus, können also nie selbst einheitlich empfinden, wie nnser Ich, nie nnser Ich ausmachen.

Man könnte am Ende gar einwenden, dass vielleicht (trotz aller bisher widersprechenden Erfahrung) nur eine einzige Zelle unsere Empfindungen habe. Dies wäre aber nur möglich, wenn alle mit Empfindungen parallel gehenden Nervenreize in sie einmünden und alle motorischen Bewegungen, physiologischen Funktionen von ihr ausgelöst würden. (Denn keine Zelle kann eine Empfindung, die in einer andern Zelle vorhanden ist, in sich haben.) Diese einzige Zelle (Zentralzelle) würde dann allein unser empfindendes Ich ausmachen; wobei es gleichgiltig wäre, ob auch die andern Zellen ihre eigenen, einzelnen Empfindungen hätten oder nicht. Sie würden für uns Neben-Ich bilden, die uns nichts angingen. — Allein auch eine einzige Zelle ist ein Ausgedehntes. Auch in einer Zelle könnte nie ein Ich zustande kommen, recte: enthalten sein. Denn jede Zelle ist wie alles Ausgedehnte ein blosses Kontinuum geschiedener Teile (Körperteile, Massen), kann also seinen Teilen gegenüber kein nur irgendwie selbständiges Ganzes sein, also nicht (wie unser Ich) empfinden. Selbst in einem Atome, wenn es solche gibt, auch in dem denkbar kleinsten Teil der Zelle kann eine Empfindnng nicht vor-

kommen; auch vom Atom müsste sie zusammengefasst werden, da es ja als Ausgedehntes ein Kontinuum geschiedener Teile ist; was unmöglich ist, auch beim ununterbrochenen Kontinuum unmöglich ist. (Vgl. oben Punkt 1.) Ist aber das Atom nicht ausgedehnt, so ebenfalls nicht. Dies wurde alles oben gezeigt, wie überhaupt schon, dass ein Ausgedehntes, welcher Art immer es sei, nicht empfinden kann. Gibt sich ein solches also (z. B. als Organismus) indirekt, durch Äusserungen, als ideale Einheit kund, so kann dies nur insofern richtig sein, als die Materie als organische zugleich die Erscheinung irgend einer Einheit, Einheitlichkeit vorstellt, uns Data von einer solchen bringt. An sich ist und bleibt die organische Materie so wie jede andere ein Komplex schlechthin geschiedener und verschiedener Realitäten, kann also nicht (wie unser Ich) empfinden.

Viele flüchten mehr oder weniger unbewusst, um hier einen Ausweg zu finden, von der Substanz, der Materie zur „Bewegung" oder suchen doch bei der Bewegung Hilfe. Zunächst denken sie die kleinsten Teile des Organismus, welche empfinden sollen, in grosser Vibration befindlich. Als ob dabei die Teile nicht desto mehr Platz, Raum aussereinander brauchten, je mehr sie in Bewegung sind; also noch weniger kann durch gedachte Bewegung eine Ichheit zustande kommen. Bewegung kann wohl wandern, aber nichts tragen. Bewegung ist ein Wesenloses. (§ 36.) Tragen (Empfindungen tragen) können nur wesenhafte Substrate. (Abschnitt I.) Die Materie selbst aber ist ausgedehnt, kann also wie gezeigt, nichts als ganze in sich tragen, nicht empfinden. — Jetzt flüchtet man vom Substanzbegriff hinter den Kraftbegriff, einem erträumten Zwitterding zwischen Materie und Bewegung. Bei der „Kraft" beruhigt sich der menschliche Geist. Die Ausdehnung erscheint ihm hier als flüssige, weniger starre, unaufhebbare Bestimmung wie bei der Materie; eigentlich erscheint die Ausdehnung überhaupt weniger als Bestimmung, sondern mehr als eine Äusserung der Kraft. Die Teile solcher „Kraft" scheinen einander zu durchdringen, zu umfassen. Aber es heisst stehen bleiben! Nur nicht sich hinter Unklarheiten verstecken! Der Weg ist versperrt: Denn alles was im Raum existiert, ist notwendig entweder ausgedehnt oder punktuell. Ist es ausgedehnt, so hat es aussereinander seiende Teile (oben Punkt 1), die aussereinander bleiben, mögen sie auch hin- und herfliegen, so viel sie wollen. Könnten die Teile eines im Raum Befindlichen einander tatsächlich durchdringen (nicht bloss ihre Lagen gegen einander fort vertauschen), so hätten sie nur teilweise die Bestimmung der Ausdehnung. Sie müssten nämlich ebensosehr nicht räumlich geschieden, also nicht räumlich ausgedehnt sein, d. i. wenigstens teilweise überräumlich existieren. Die Kraft wäre also ein Mischwesen von räumlicher und überräumlicher Bestimmung. Und so wird die Kraft auch intuitiv teilweise vorgestellt als etwas, das sich mehr nur räumlich äussert, uns räumlich entgegentritt, mehr „in den Raum wirkt", als

sich selbst in ihm befindet. Es liegt hier die gleichsam geheime Vorstellung, die halbe Intuition zugrunde, dass was sich empirisch räumlich kundgibt, die Ursache davon zugleich in einer tiefern Ordnung der Dinge wurzelt, in einer überräumlichen. Aber auch diese nur halbe Intuition wird nicht offen (sich) eingestanden, in abstracto sich nicht klargemacht, um nicht von der Räumlichkeit resp. Ausdehnung als letzter Bestimmung der Weltdinge lassen zu müssen. Aber eine Kraft hinter allem Ausgedehnten, also auch hinter Hirn und Nerven, als das innerste Ursubstrat der Dinge, die alle über einen Raum verbreiteten Empfindungen zusammenfasste, wäre selbst überräumlich. Wäre sie es nicht, so wäre sie eben punktuell oder ausgedehnt, könnte also nicht (wie unser Ich) empfinden und Anschauung von Körpern haben. Darüber kommt man nicht hinaus!

Aus dem Dargelegten folgt auch, dass unser eigener Körper wie die übrigen körperlichen Aussendinge als ausgedehnte blosse Erscheinungen sind; u. zw. aufgehobene Momente in unseren Ichwesen. Wären sie es nicht, so wäre die tatsächliche Ordnung, in der unser Ich vorkommt, eine schlechthin räumliche, was wir widerlegt, da wir das Ich als ein überräumliches nachgewiesen, d. i. als ein solches, welches nicht in einer räumlichen Ordnung wurzelt. — Die Körper haben also eine Ordnung, welche in der Ordnung, in welcher unser Ich vorkommt, aufgehoben ist. Ist nun also ihre Ordnung in einer höheren Ordnung im Ansich aufgehoben, so müssen auch sie daselbst (im wahren Ansich) aufgehoben sein und zwar von einer Realität in dieser wahren Ordnung (da eine „Ordnung“ als solche blosse Abstraktion ist). Und wie wir aus § 21 wissen, verhält es sich tatsächlich auch so. Die Körper als wahrgenommene — und weiter wissen wir ja nichts von ihrer Existenz — sind aufgehobene Momente in unserem Ichwesen. Dasjenige allerdings, wovon die Körper die Erscheinung sind, ist nicht im Ich aufgehoben, sondern existiert neben ihm. (Nur darf man dies „neben“ nicht als exklusiv räumliches, überhaupt nicht als ein äusserlich schematisches ansehen, vielmehr als ein quasi wesenhaftes, essentielles. Vgl. § 38.)

Wir haben also die Weltdinge an sich für überräumlich erklärt, überhaupt die von uns wahrgenommene Welt mit der an sich existierenden als nicht kommensurabel nachgewiesen. Dennoch werden wir vernünftiger Weise an dem gegenseitigen Zusammenhange beider keinen Augenblick zweifeln; werden allem was nach empirischen Gesetzen erscheint, jederzeit ein im Ansich der Dinge Entsprechendes zuweisen. Jeder Körper, jede Bewegung, jede Veränderung in unserer Aussenwelt, alles, was wir je wahrnehmen, ist selbstverständlich durch jene

Welt der Dinge an sich veranlasst; alles das sind Hinweise auf sie. (Vergl. § 19.) Alles Sich-Orientieren nach unseren Sinnesempfindungen ist ein Beachten dieser Hinweise, eine Stellungnahme zu der Welt an sich, welche wir so wenig zu leugnen gesonnen sind, dass vielmehr der ganze III. Abschnitt die Exposition solcher Stellungnahme unseres Ichs zu den Weltdingen an sich zum Thema hat.

Solch ehrlicher Phänomenalismus, können wir sagen, trennt uns nicht einmal um ein haarbreit vom Realismus des Naturalismus, des gewöhnlichen schlichten Menschensinnes; des Materialismus u. s. w. Natürlich des wissenschaftlichen kritischen Materialismus, welcher nicht bloss die Summe der einzelnen Erfahrungswissenschaften, sondern eine auf diesen aufgebaute Welterklärung, ein philosophisches System sein will. Solcher Materialist (z. B. Haeckel) weiss es und gesteht es auch zu, dass wir nicht in das innerste Wesen der Dinge schauen, dass uns ihr Kern verborgen bleibt. Auch er gibt zu, dass wir direkt nur die Oberfläche der Weltdinge kennen, nämlich ihre Räumlichkeit und Lage im Raum und einzelne ihrer Wirkungen nach Aussen. Wir gehen nur noch einen Schritt weiter, so ziemlich um so viel, als der kritische Materialismus (Realismus überhaupt) über den unkritischen hinausgeht. Wir sagen, dass auch der Raum und die Ausdehnung nur ein einseitiges, unselbständiges Moment der Weltdinge, nicht aber die wahre, letzte Bestimmung ihrer an sich selbst ist. Der Raum ist die mehr oder weniger inadäquate Erscheinung der Ordnung der Weltdinge; er ist nur die einseitige Form, in der uns die ideelle Geschiedenheit derselben behufs unserer Orientierung (Stellungnahme) nach ihnen entgegentritt. Der innere *nexus*, der essentielle Zusammenhang, das „Band alles Wirklichen" (Lotze) bleibt uns verschlossen. Wir haben nur zum Zwecke unserer Orientierung gewisse Daten und Schemen der Daten von ideeller Geschiedenheit und Verschiedenheit im Ansich. (Genauer § 35.)

Wer ob seiner phänomenalistischen Welterkenntnis (welche nur eine genauere Interpretation des uns angeborenen Realis-

mus sein kann) das realistische Grundprinzip ausseracht lassen wollte, der müsste tatsächlich allen Halt in der Welt verlieren. Sollte jemand wirklich im Ernste glauben, es sei im Verhältnis zu den Weltdingen an sich dasselbe, ob er sich hier oder dort, ein Meter weiter oder an einem so und so viel Meilen entfernten Orte befinde?! Das niederste Lebewesen, das willkürliche Bewegungen ausführt, würde einen solchen beschämen. Und ebenso, ob er z. B. an der Waldesquelle lagere oder in heisser Wüste verschmachte?! Dem muss doch ebenfalls im Ansich etwas entsprechen, und zwar eine ganz gehörige qualitative Verschiedenheit derjenigen Seiten der Weltdinge an sich, zu denen wir gleichsam in unmittelbarer Beziehung stehen; genau so wie der empirisch-räumlichen Entfernung der Objekte eine Art quantitative Divergenz der Dinge an sich parallel geht, wenngleich wir dieselbe nicht als einseitig-exklusive, wie der Raum sie vorstellt, anzusprechen haben. — Die genannten verschiedenen Seiten der Dinge an sich, von welchen wir jeweils affiziert werden, bezeichnen wir, im Abschnitt III auf diesen Sachverhalt näher eingehend, daselbst kurzweg als die „Berührungssphären“ der Dinge an sich mit unserem Ichwesen.

Wir haben uns also nicht verleiten lassen, infolge Erkenntnis der Überräumlichkeit des ausserhalb des Ichs Befindlichen, des absolut „draussen“ Seienden, dieses alles „in einen Brei“ zu mengen. Wenn wir die Dinge an sich als „nicht“ räumliche bezeichnen, so erklären wir sie damit, wie schon genügend hervorgehoben, keineswegs für unräumliche. Dies wäre der konträre Gegensatz von räumlich-ausgedehnt, also ein grober logischer Schnitzer. Nur der kontradiktorische Gegensatz darf behauptet werden.

Wenn es Empiriker gibt, die lehren, es könne vielleicht mehr als die drei uns bekannten Raumdimensionen geben, so gestehen sie damit gleichfalls zu, dass wir die Geschiedenheit der Weltdinge nur teilweise auffassen und anschauen, somit uns nicht die ganze wahre Ordnung derselben bekannt ist; dass der uns bekannte Raum und seine Ausdehnungen (Dimensionen) nur einen Teil dieser Ordnung dar-

stellen. Es fehlt nur noch ein kleiner, wenn auch wichtiger Schritt; nämlich zu sagen, dass dieser Teil kein Teil schlechthin, sondern nur eine ideelle Seite, aufgehobenes Moment in der wahren Ordnung der Dinge ist. Ja man kann bemerken, dass einige diesen Schritt nachzutun im Begriffe stehen, unseren Resultaten überaus nahe kommen, indem sie zugeben, es könne auch ganz anderartige Dimensionen des Raumes als die uns bekannten geben. Z. B. nicht bloss diskurrierende (ins Unbegrenzte auseinanderlaufende), sondern möglicherweise auch rekurrierende (in sich zurückbiegende); — womit zugestanden ist, dass die Dinge keineswegs ein rein-exklusives (aussereinander seiendes) Bestehen gegen einander haben müssen.

Jeder ehrliche Phänomenalismus wie jede ehrliche Philosophie, ist notwendig im absoluten Sinne realistisch; d. i. jede Philosophie, die mit der Wirklichkeit und den Erfahrungen des alltäglichen Lebens, dem Standpunkte des gesunden Menschenverstandes übereinstimmt. Und so ist denn die von uns hier erreichte Weltauffassung im tiefsten Grunde realistisch; sie ist es in jeder Rücksicht und in allen ihren Teilen, in ihrer Basis bereits danach angelegt. Nicht ohne Grund betonten wir schon im § 4 so eindringlich die Wahrheit (die der bisherige Phänomenalismus oft aus den Augen verlor), dass alle unsere Empfindungen, Wahrnehmungen als solche an sich betrachtet ein Wesenhaftes (Substrathaftes, wenn sie auch kein „eigenes“ Wesen haben), somit Realitäten sind. — Mit der einseitigen Bezeichnung aller Ichzustände (recte: aufgehobenen Momente) als blosser „Vorstellungen“ wird nur dem schamlosen Treiben gewisser Skeptiker Vorschub geleistet, welche die Realität der Weltdinge an sich stark sublimieren, wo nicht gar ganz hinausbugsieren wollen.

Wer die Aussendinge einfach nur für Vorstellungen erklärt (Schopenhauers erster Satz lautet: Die Welt ist meine Vorstellung), gegen den muss der Vorwurf erhoben werden, dass er dabei die wichtigsten und selbstverständlichsten Wahrheiten des Menschengeistes verschweige,

wo nicht gar, um sich in Paradoxien zu gefallen, sie brutal unterdrücke.

Charakteristisch ist es für derartige Bezeichnungen, dass gegen sie der Einwand erhoben werden konnte: „Wie soll es z. B. möglich sein, aus blossen Vorstellungen ein Haus zu bauen?“ Solcher Einwand resp. Missverständnis ist nicht möglich, wenn man streng wissenschaftlich alle Inkoncinnität vermeidet und die wahrgenommene Welt als einen Komplex von Orientierungsdaten (Balancebilder III. Abschn.) in Bezug auf die Dinge an sich, die einzelnen Wahrnehmungs-Objekte als Balancedaten erklärt. Dann wird auch niemand mehr fragen, wie es möglich sein soll, „aus“ Balancedaten ein Haus zu bauen. Es liegt auf der Hand, dass man nicht „aus“ Daten von einem Dinge, sondern nur nach Daten von demselben sich orientieren, sein Verhalten gegenüber diesem Ding einrichten, zu demselben Stellung nehmen, eventuell Eingriffe in dasselbe vornehmen kann.

Denn so wenig es der Realität dessen, wovon die Farben die Erscheinung sind, Abbruch tut, wenn man streng genommen nur nach Farben, nicht „aus“ ihnen ein Gemälde malt, — so wenig wird die Realität der Weltdinge an sich geschmälert, wenn man streng genommen nicht „aus“, sondern nur nach Balancedaten (Ziegel, Mörtel) ein Haus baut. — Das Gemälde ist zunächst allerdings ein blosser Komplex von Farben, das Haus selbst nur ein Komplex von Balancedaten, (Mörtel, Ziegel, Balken u. s. w.) Aber unter Gemälde resp. Haus verstehen wir nicht bloss die unmittelbar in uns auftauchenden Empfindungskomplexe (Balancedaten); sondern auch das gesetzmässige Auftreten dieser Empfindungskomplexe unter bestimmten Umständen. Wenn wir nämlich sagen, ein Gemälde sei hell, bunt, vorherrschend blau u. dgl., so meinen wir nicht so sehr die in uns dagewesenen Empfindungen als vielmehr die Tatsache, dass diese Empfindungen in uns unter bestimmten Umständen wieder in gleichem Komplexe als die gleichen in uns auftauchen. Und ebenso beim Haus. Dort und dort ist ein elegantes Haus heisst nicht nur: wir haben ein solches Haus wahrgenommen, als Wahr-

nehmungskomplex gehabt, sondern auch: wir können es unter denselben Umständen wieder wahrnehmen (sehen und tasten). Ob wir aber dieselben Empfindungskomplexe, dieselben Data unter jenen Umständen wieder haben werden, hängt davon ab, ob das, was uns diese Data anzeigen, noch als dasselbe (resp. ein gleiches) existiert. (Darüber, was uns die Data anzeigen, ausführlicher im Abschnitt III.)

Um es kurz zu sagen: Es gibt so wie nur eine Philosophie, so auch nur einen Realismus: den des gesunden Menschenverstandes. Und bei diesem unterscheiden wir nur des Näheren einerseits einen solchen mit naiver Auffassung, andererseits einen solchen mit kritischer Distinktion. Der echte, vernünftige Phänomenalismus kann nun nichts anderes sein, als solcher Realismus mit kritischer Distinktion, d. i. mit der genauen Unterscheidung des dem Ich nur ideell Gegenüberstehenden (zugleich in ihm Aufgehobenen) und des im absoluten Sinne „ausserhalb" des Ichs Befindlichen. Ersteres ist das Objekt, der wahrgenommene Gegenstand als wahrgenommener; letzteres ist die (überräumliche) Welt an sich, auf welche sich diese Objekte als Hinweise beziehen. Dem naiven Realismus widerspricht diese Unterscheidung nicht, sie entgeht ihm bloss; er macht sie nur nicht, er unterlässt sie einfach, weil sie für die Lebensführung belanglos ist. Es genügt fürs gewöhnliche Leben, wenn die wahrgenommenen Objekte zur Orientierung tauglich sind, sie mögen nun Dinge an sich selbst oder blosse Daten von solchen sein. Aber es genügt nicht für die erwähnte umfassendere Orientierung über das ganze Wesen unseres Lebens und Daseins, welche die Philosophie bezweckt.

Neben diesem ehrlichen Phänomenalismus gibt es aber auch einen faulen, unehrlichen, unsinnigen, der die Realität der Dinge an sich und die anderer Ichwesen rundweg ableugnet — einen Ableger vom Giftbaum des Skeptizismus. Diese Pseudo-Philosophie erreicht im sog. Solipsismus ihre Spitze. Diese noble Doktrin gesteht nur dem eigenen Ich, eigentlich nur den eigenen Empfindungen und Vorstellungen

Wirklichkeit zu. Solch ein Sophist hat die ganz exorbitante Frechheit, die Erkenntnis, welche er jeden Augenblick seines ganzen Lebens praktisch betätigt, in Worten zu leugnen. Denn mit jeder Bewegung seines Körpers, jedem Aufschlag seiner Augen, mit jedem Wimperzucken nimmt er in concreto Stellung gegenüber den Weltdingen an sich und ihrer gediegenen Essenzialität, die er in abstracto ableugnet. Auch das Dasein anderer Ichwesen leugnet er. Und den denkbar grössten Widerspruch setzt er in seine Lehre, wenn er (sei es in Wort oder Schrift) andere für seine Lehre zu gewinnen sucht — also andere, deren Existenz er leugnet, zu überzeugen sucht, dass er selbst nicht existiere, sondern nur sie, — während er doch nach seiner Lehre gerade nur seine eigene Existenz behauptet und die der andern leugnet.

Der Gang unserer Untersuchungen aber wird von solchen Chikanen nicht angefochten. Wir haben den Weg gezeigt, wie jeder aus der Realität seiner eigenen Empfindungen zur Erkenntnis der Realität seines eigenen Ichwesens und der ausserhalb seines Ichs existierenden Weltdinge an sich gelangt; sowie den Weg zur näheren (indirekten) Bestimmung dieses seines Ichwesens, der Weltdinge an sich und ihres Verhältnisses zu einander. Das Dasein anderer Ichwesen liess sich freilich weder direkt noch indirekt beweisen. Aber „die Analogie des eigenen leiblichen Ich mit der leiblichen Erscheinung anderer Menschen ist so gross, dass derjenige als Narr erscheinen würde, welcher seiner menschlichen Umgebung nicht ähnliche Innenzustände und Bewusstseinserscheinungen zuerkennen wollte, wie er sie in sich selbst unmittelbar erlebt.“ (Jodl, Psychologie II, Kap. 3.)

§ 23b.

In gedrängtester Knappheit, nur zur bessern Übersicht, liesse sich der innere Beweisgrund obigen Argumentes rasch etwa so plausibel machen:

Ein Ausgedehntes ist nur dadurch ein Ganzes, dass seine (räumlich) geschiedenen Teile äusserlichen Zusammenhang

haben. Es ist also an sich genommen kein Ganzes, sondern eine Mehrheit geschiedener Teile.

Man könnte einwenden, eben durch den Zusammenhang sei es ein Ganzes und keine Mehrheit.

Allein der Zusammenhang ist eine bloss äusserliche Relation der Teile, eine blosse Beziehung. Die zusammenhängenden Teile haben ja nur ihre Grenze, aber nichts Reales, Wesenhaftes mit einander gemeinsam. Sie bleiben folglich schlechthin, in jeder Hinsicht vollkommen geschieden — in jeder Hinsicht eine Mehrheit.

Bloss der Umstand, dass sie mit andern Körpern nicht einmal ihre Grenzen (eine blosse Abstraktion) gemeinsam haben, lässt sie uns diesen gegenüber als ein Ganzes betrachten.

Soll also ein Ausgedehntes empfinden, d. i. (Abschnitt I) ein Ichwesen sein, so kann es nur eine Mehrheit von Ichwesen sein und zwar eine Mehrheit in jeder Hinsicht. Unser Ichwesen kann also nicht ausgedehnt sein. (Da es eine gewisse Einheitlichkeit besitzt, keine blosse Mehrheit in jeder Hinsicht geschiedener Realitäten sein kann. Vgl. § 17.)

Die Ausdehnung als Bestimmung unseres Ichwesens wäre also nur dann zu retten, wenn das Ausgedehnte nicht in jeder Hinsicht eine Mehrheit wäre, wenn seine Teile nicht in jeder Hinsicht geschieden wären. Und dies könnte nur dann der Fall sein, wenn die (räumliche) Geschiedenheit seiner Teile nicht die einzige, letzte, absolute Bestimmung des Ausgedehnten sein würde. D. i. wenn die räumliche Geschiedenheit im Ausgedehnten eben so sehr zugleich irgendwie aufgehoben ist; also wenn das Ausgedehnte in Wahrheit, in letzter Rücksicht nicht ausgedehnt, sondern überräumlich ist.

§ 24.

Unsere im vorigen Paragraph durchgeführte Diskussion wird gewiss manchen der Geschichte der Philosophie Kundigen einigermassen an ein aperçu der alten rationalen Psychologie erinnern und zwar an denjenigen Beweis (Beweisversuch) derselben, welchen Kant in seinem Hauptwerke als den

„zweiten Fehlschluss“ derselben, als den „zweiten Paralogismus der reinen Seelenlehre“ kritisiert. — Ähnlich, wie wir im I. Abschnitt gesehen haben, dass unser Beweis von der Unselbständigkeit der Schmerzempfindungen dem alten sog. „ontologischen Beweise“ als (für ihn freilich unerreichbares) Ideal eines mit Hilfe von Begriffen geführten Beweises metaphysischer Wahrheiten vorgeschwebt hat; natürlich mit dem gewaltigen Unterschiede, dass in diesem ontologischen „Beweise“ das Dasein einer in der Erfahrung nicht gegebenen Realität rein aus Begriffen erschlossen werden wollte — während wir, wie überall, nur dem Inhalte einer tatsächlichen Realität nähere Beachtung schenkten, gewisse ideelle Momente derselben schärfer heraushoben und in Begriffe fassten. (Vgl. § 22 das zur Anmerkung ‚Philosophie und Erfahrungswissenschaft‘ unter dem Text Gesagte.) Bei uns wird der sekundäre Charakter der Begriffe keinen Augenblick vergessen; sie sind und bleiben nur Hilfsmittel zum Fixieren der Aufmerksamkeit auf gewisse Momente des Wirklichen und zwar sowohl für uns wie zur Verständigung mit anderen, nämlich welche Momente wir näher beachtet wissen wollen.

Es ist nicht zu leugnen, dass der erwähnte Paralogismus der richtigen Perzeption der Inkommensurabilität von Ich und Materie seine Entstehung verdankt. Diese intuitiv gefühlte Wahrheit hat ihm auch sein einstiges Ansehen eines sicheren Schlusses verliehen. Selbst Kant, dessen Kritik er zum Opfer fiel, nennt ihn den „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa bloss ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern einen Schluss, der sogar die schärfste Prüfung und grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint.“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage S. 351—352.)

Gleichwohl war seine Widerlegung nicht schwer, da er absolute Einheit, absolute Einfachheit des Subjektes zu folgern sich anmasste.

Kant legt zunächst den Beweisgrund nach seiner Weise folgendermassen dar:

„Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler und die Handlung eines Zusammengesetzten oder das was ihm als einem solchen inhäriert, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter die Menge der Substanzen verteilt sind. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Konkurrenz vieler handelnder Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung bloss äusserlich ist (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Teile ist). Allein mit Gedanken als innerlich zu einem Wesen gehörigen Accidenzen ist es anders beschaffen. Denn setzet, das Zusammengesetzte dächte, so würde ein jeder Teil desselben einen Teil des Gedankens, alle aber zusammengenommen erst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn weil die Vorstellungen, die unter verschiedene Wesen verteilt sind (z. B. die einzelnen Wörter eines Verses) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen; so kann der Gedanke einem Zusammengesetzten als einem solchen nicht inhärieren. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, sondern schlechterdings einfach ist, — denn dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnder Dinge angesehen werden kann, ist einfach.“ (Kant ebendaselbst.)

Wie wir wissen, ergibt sich aber über eine etwaige Einfachheit (Unteilbarkeit) des Ichwesens nicht das mindeste, weder aus der im ersten Abschnitt erwiesenen Wahrheit, noch aus der im § 23 erwiesenen, dass das Ausgedehnte nicht empfinden kann. „Der sog. *nervus probandi* dieses Argumentes“ sagt Kant sehr richtig, „liege in dem Satze, dass viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjektes enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen.“ Diesen Satz aber, bemerkt er, könne niemand beweisen, weder aus Begriffen,* noch aus der Erfahrung. Wir bemerken hierzu, dass ihn niemand aus dem Inhalte von Realitäten, nicht einmal nur irgendwie negativ beweisen könne. Nur dies lässt sich zeigen, dass Gedanken (recte: Empfindungen) dem Ichwesen nicht inhärieren könnten, wenn seine (eventuellen) Teile räumlich geschieden, d. i. räumlich ausgedehnt wären. Ob es aber wirklich Teile habe, davon wissen wir nicht das mindeste, da wir nicht den geringsten Anhalts-

* Nicht „aus Begriffen“ ist zu sagen, sondern: „Aus dem Inhalte von wirklichen Realitäten“, bei denen wir nur zur näheren Fixierung einzelner Momente diese in bestimmte Begriffe fassen. Vgl. die § 22 gerügte Definition der Philosophie als einer Wissenschaft „aus Begriffen“.

punkt haben, hierzu (negativ) zu gelangen Denn das Bestehen (Zusammengesetztsein u. dergl.) aus Teilen ist uns selbst nur durch das räumliche Geschiedensein der Teile vorstellbar. Ein sog. „Bestehen aus Teilen“ im allgemeinen und der kontradiktorische Gegensatz davon, das „Nicht-Bestehen aus Teilen“, also so etwas wie absolute Einheit, Einfachheit — diese beiden Bestimmungen können wir in keiner Anschauung und Vorstellung von einander unterscheiden. Darum können wir auch zu keiner von beiden jemals gelangen, nicht einmal negativ, d. i. keine dieser Bestimmungen einem Ding an sich mit Sicherheit absprechen.

Mit der blossen Bestimmung des Bestehens aus Teilen, wenn wir sie der Materie (Momentenkomplexen § 21) beilegen, ist daher ganz und gar nichts* anzufangen, weil sie viel zu allgemein, viel zu weit ist. Diese zu weite Fassung ist der Grundfehler des obgenannten Paralogismus.

Dagegen ist die Bestimmung des Bestehens aus räumlich geschiedenen Teilen, weil direkt (ohne nutzlose Verallgemeinerung und Weglassung des Spezifischen) aus der Anschauung der Aussendinge gewonnen, eine zum Vergleiche dieser Aussendinge mit der Ichsubstanz wirklich brauchbare. Wir haben gesehen, dass diese den Aussendingen zukommende Bestimmung der Ichsubstanz nicht beigelegt werden darf. Es ist aber auch nicht zu verwundern, dass dies der Fall ist, weil eine Bestimmung, die aufgehobenen Momenten des Ichwesens zukommt, doch nicht notwendig auch diesem Ichwesen selbst (das ein von aufgehobenen Momenten ganz Verschiedenes ist, § 18) zukommen muss. Selbst Kant sagt eben bei Besprechung dieses Paralogismus: „Denn das versteht sich schon von selbst, dass ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei, als die Bestimmungen, die bloss seinen Zustand ausmachen.“

Und es ist weiters auch nicht zu verwundern, dass wenn das Ich nicht ausgedehnt ist, dann ein Widerspruch heraus-

* Vergleichbar wäre diese unfruchtbare Bestimmung mit verständnislos gezogenen, unnützen Hilfslinien in der Geometrie.

kommt, wenn wir ihm die Bestimmung der Ausdehnung beilegen. Wir wissen freilich vom Ichwesen nichts weiter, als dass es eine Wesenheit ist, welche Empfindungen als aufgehobene Momente in sich trägt und sie als ganze sich selbst ideell gegenüberstellt, recte: als ihr ideell Gegenüberstehende, als Andere perzipiert. Aber das ist vollkommen genügend, um einzusehen, dass das Ichwesen, wenn es ausgedehnt wäre, dies nicht könnte, weil ein Ausgedehntes ein über verschiedene Räume verbreitetes Substrat ist, also in verschiedenen Räumen verschiedene Substrate (Teile) seiner hat. — Weiter wissen wir auch vom Ausgedehnten nichts, aber das genügt wiederum vollständig, zu erkennen, dass es nichts als Ganzes sich gegenüberstellen und auf sich als Ganzheit beziehen kann, eben deshalb, weil es in Wahrheit selbst kein Ganzes, sondern nur ein Nebeneinander verschiedener und geschiedener Realitäten vorstellt. (Vgl. § 22 Ende.)

Es ist somit für uns nur die Wahrheit erreichbar, dass das Ichwesen nicht ausgedehnt ist. Ob es aber Teile habe, teilbar sei oder einfach, wie das letztere die alte Seelenlehre behauptete, darüber ergibt sich uns nicht das mindeste. Aber das wissen wir, dass falls es Teile hat, dieselben nicht räumlich aussereinander sind; nach Hegels treffender Definition der räumlichen Geschiedenheit als solche bezeichnet werden müssten, die nicht „gleichgiltig nebeneinander liegen“.

Ob des erwähnten Kardinalfehlers (der zu weiten Definition der Materie als eines aus Teilen Bestehenden, d. i. Zusammengesetzten) beweist jener Paralogismus der alten rationalen Psychologie einfach gar nichts. In der falschen Gegenüberstellung der Materie als einem Zusammengesetzten und dem Ichwesen als einem nicht zusammengesetzt sein Sollenden liegt sein Fehler. Die wahre, richtige Gegenüberstellung und Unterscheidung ist, wie gezeigt, die des Ausgedehnten, dessen Teile räumlich geschieden „gleichgiltig nebeneinander liegen“ und des Ichwesens, dessen Teile, wenn es überhaupt Teile haben sollte, diese Bestimmung nicht haben können.

Auch war es furchtbar ungeschickt, darnach zu fragen, ob die Materie (das „Zusammengesetzte") denken, und nicht darnach, ob sie empfinden könne. Darüber noch das Nähere am Ende dieses Paragraphen.

Zur gerechten Beurteilung des obgenannten Paralogismus ist aber zu bemerken, dass er doch tatsächlich einen sehr wertvollen Gedanken enthält, so wenig er ihn auch näher präzisiert. Es muss folgendes festgehalten werden: Wie wir gesehen, müsste jedem Teile der ausgedehnten Substanz, da sie ein Kontinuum geschiedener Realitäten ist, wenn sie empfinden sollte, ein anderer, verschiedener Teil der Empfindung inhärieren. Sie wäre ein Kontinuum von verschiedenen Ichwesen, wie ein Körper (Masse) ein Kontinuum von verschiedenen Körpern (Massen) ist. Der Paralogismus ahnt diesen Sachverhalt und sucht die Wahrheit, dass dann die verschiedenen Empfindungen, weil sie verschiedenen Ichwesen inhärierten, gleichgiltig nebeneinander liegen würden, richtig dahin auszudrücken, dass sie niemals ein Ganzes (eine ganze Empfindung) ausmachen könnten; d. h. wie wir sagten, die Empfindung könnte vom Empfindenden nie als Ganzes umfasst werden. Er gebraucht auch ein gutes Beispiel. Nämlich die Wörter eines Verses liegen als gedruckte im Buch gleichfalls gleichgiltig nebeneinander. Damit sie ein Vers werden, muss ein Intellekt (ein Ich) hinzukommen, der sie perzipiert und vereinigt. Diese Tatsache hätte aber nicht nur im allgemeinen angedeutet, sondern gründlich ausgeführt werden müssen. Dann hätte sich, wie uns, die Folgerung ergeben, dass das Ich kein Kontinuum von räumlich aussereinander seienden Teilen sein könne. Es wäre somit genau präzisiert worden, dass der Zusammenhang der (eventuellen) Teile des Ichs kein räumlicher ist; zugleich hätte man da eingesehen, dass damit über eine Trennbarkeit oder Untrennbarkeit dieses Zusammenhangs der Teile, ja über das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von Teilen des Ichs noch nicht das geringste entschieden ist und entschieden werden kann.

Diese beiden Fragen, nämlich die, ob der Zusammenhang der ev. Teile des Ichs ein räumlicher sei und die, ob

dieser Zusammenhang ein untrennbarer sei, hätten dann als zwei wesentlich verschiedene erkannt und als solche auch genau bestimmt und scharf auseinander gehalten werden müssen. So aber identifizierte man in einem dilettantisch ungenauen, völlig unwissenschaftlichen Räsonnement sich selbst unbewusster Weise diese beiden Fragen. Kant hatte daher leichtes Spiel, diese letztere Frage als eine nicht zu erweisende darzulegen. Er brauchte sie nur zu präzisieren (nämlich als die, ob das Ich absolut unteilbar, eine absolute Einheit sei), um zu zeigen, dass sie mit dem ganzen Argumente nichts zu schaffen habe. Denn das ganze Argument dreht sich, sich selbst unbewusster Weise, nur um die erste Frage (nämlich, ob die ev. Teile des Ichs räumlich ausgedehnt sein können).

Aber auch die Kritik Kants, obwohl in der Hauptsache zutreffend (dass es als absolute Einheit nicht zu erweisen sei), zeigt, abgesehen davon, dass sie den erwähnten Grundfehler des ganzen Paralogismus nicht als solchen erkannt und hervorgehoben, gleichfalls viele Fehler und Halbheiten.

So behauptet er, dass nur in dem Falle, „wenn Materie ein Ding an sich selbst wäre“, sie von der „Seele“ (!) d. h. Ichsubstanz „hinreichend unterschieden werden könnte“. Dies ist jedoch ganz unberechtigt. Denn obschon Materie ein Ding an sich selbst ist oder nicht, so wird dadurch, dass wir den fundamentalen Unterschied zwischen Ichsubstanz und Materie nachweisen, dennoch unsere Erkenntnis durch Abhaltung, Verneinung eines irrtümlichen Standpunktes wesentlich erweitert. Dies gesteht, wie wir wissen (vgl. § 18) und anführten, Kant in seinen Prolegomenen selbst zu. Gerade weil Materie kein Ding an sich selbst, sondern blosser Momentenkomplex ist, wie wir erwiesen, liess sich dartun, dass beide (das Ichwesen und seine Momentenkomplexe) völlig unvergleichbar sind, dass das Ichwesen ein solches ist, dem eine Bestimmung seiner Momente, die Ausdehnung, nicht vindiziert werden darf.

Den gleichen Fehler begeht Kant bei der sonst treffenden Kritik des ersten Paralogismus der Substanzialität, wo

er sagt: „Was soll ich nun aber von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Dass ich als ein denkend Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe, noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schliessen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substanzialität meines denkenden Subjektes nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.“ Darauf ist nur zu antworten, dass es denjenigen, der den Paralogismus der Substanzialität untersucht und prüft, vorläufig gar nichts angehe, was für einen Gebrauch man mit seinem Ergebnisse, wenn es richtig wäre, machen will und machen könnte. Er hat lediglich die Schlüsse dieser Untersuchungen auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Sollte mit dem Resultate (seine formale Richtigkeit und materiale Wahrheit vorausgesetzt) dieser Schlüsse späterhin Missbrauch getrieben werden, so ist dann immer noch Zeit, demselben zu steuern. Wie wir aber gesehen haben, ist die blosse Erkenntnis, dass das Ich eine Substanz sei, (d. i. eine den Empfindungen gegenüber ideell selbständige Realität, in der sie zugleich als Momente derselben aufgehoben sind) eine unendlich wichtige Wahrheit. Ohne sie, die wir im I. Abschnitt erwiesen, verlöre auch unsere Argumentation im § 23 allen Wert. Denn bevor ich das Ichwesen als eine Realität, der die Bestimmung der Ausdehnung nicht beizulegen ist, hinstellen kann, muss ich doch zuvor wissen, ob es überhaupt eine Realität, Wesenheit ist. Wenn nämlich nicht feststeht, ob das Ich den Empfindungen gegenüber selbständig existiert oder nur eine ideale Einheit, ein Konvergieren der Empfindungen vorstellt, ist unser ganzes Resultat bezüglich der Unausgedehntheit, Überräumlichkeit des Ichs hinfällig. Denn dass etwas, das blosse Beziehung, also Abstraktion ist, folglich an sich gar nicht existiert, keine ausgedehnte Substanz, kein Körperliches sein könne, versteht sich von selbst. Die Wahrheit also, dass das Ich eine den Empfindungen gegenüber selbständige Realität (Substanz) sei, ist so wichtig, dass ohne sie kein einziger Schritt in der Metaphysik als exakter Wissenschaft zu machen ist.

Sie bildet auch, wie wir hier gesehen, die Grundlage für den vollständigen Nachweis des Idealismus (Phänomenalismus), dass die Ordnung im Ansich keine räumliche sei, welchen Idealismus Kant selbst vertritt. Die Frage Kants, wozu die Erkenntnis des Ichs als einer Substanz uns „nutzen“ solle, ist daher eine recht ungehörige und von grosser Oberflächlichkeit zeugende zu nennen. Wir werden aber im Gegenteile sehen, dass gerade Kant es sehr nötig gehabt hätte, auf die Frage, ob das Ich Substanz (d. i. eine den Empfindungen gegenüber selbständige Realität) sei, näher einzugehen. Sie hätte ihm so viel „genützt“, dass er, wenn er sie erwiesen und seinen Untersuchungen als richtig beantwortete zu Grunde gelegt hätte, das Grundgebrechen, an dem seine „Kritik der reinen Vernunft“ krankt, behoben und vermieden haben würde. (Siehe § 26.) Wir werden nämlich sehen, dass diese Frage seiner Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich unbewusst als richtig beantwortete zu Grunde gelegt ist; dass in dieser Unterscheidung die Bestimmung des Ichs als eines den Empfindungen gegenüber Selbständigen stillschweigend vorausgesetzt wird.

Jetzt wird es uns auch erklärlich, warum Kant in der zweiten Auflage seines Hauptwerkes diese seine Darstellung so gänzlich umgearbeitet und bedeutend verkürzt hat. Er fühlte eben selbst, dass die Beweise der rationalen Psychologie oder vielmehr einige aperçus in denselben denn doch nicht so ganz unverfänglich seien. Und um diese Argumente so gänzlich nach seiner Weise niederzuschmettern, hätte er jene Fehler und Halbheiten in seine Kritik wieder aufnehmen müssen. Das konnte er aber um so weniger tun, als inzwischen seine Prolegomena erschienen waren, wo er gesagt hatte, dass es schon eine bedeutende Erweiterung unserer Erkenntnis sei, wenn wir das Subjekt von der Materie gehörig unterscheiden können; — natürlich gleichgiltig, ob Materie ein Ding an sich selbst ist oder nicht, da er auch in den Prolegomenen die Materie als blosse Erscheinung hinstellt. In der ersten Auflage aber seines Hauptwerkes, hatte er doch gerade mit der Behauptung, dass nur dann, wenn

Materie ein Ding an sich selbst wäre, eine hinreichende Unterscheidung beider (von Ich und Materie) vorgenommen werden könnte (vgl. das obige Zitat) — den genannten Paralogismus zu schlagen versucht.

Also nicht in „Menschenfurcht“, wie Schopenhauer meint, ist die Erklärung des Umstandes zu suchen, dass die Kritik Kants in der zweiten Auflage so viel „schwächer, schüchterner und ungründlicher“ ausgefallen ist, als in der ersten; vielmehr in Furcht vor den Argumenten der rationalen Psychologie selbst, dass nämlich die Richtigkeit einzelner aperçus in denselben ans Tageslicht kommen könnte. Denn das durfte nicht geschehen. Kant wollte eben einmal alles bis auf ihn Geleistete mit Stumpf und Stiel ausrotten, um sich so ganz in der Rolle des „Alleszermalmers“ zu gefallen.

Zum Schlusse muss noch auf einen Fehler aufmerksam gemacht werden, der einem seit jeher und fast überall aufstösst, wo Fragen über das Verhältnis von Ich und Materie aufgeworfen und behandelt werden; ein Fehler, der nicht genug gerügt werden kann, weil er unnütze Verwirrung und Unklarheit in die Behandlung aller dieser Fragen bringt. Fast immer geht man da sogleich an das Problem, ob die Materie „denken“ könne, ob der „Gedanke“ in einem Materiellen möglich sei! — Man hat aber doch logischer Weise vor allem zu fragen, ob sie empfinden könne. Bevor darüber nichts entschieden ist, kann über eine Denkfähigkeit nichts entschieden werden. Denn das Denken ist nur eine kompliziertere, die Empfindungsfähigkeit schon voraussetzende Erscheinung, richtiger ein komplizierterer Vorgang als das Empfinden. Das Denken ist eine Tätigkeit, ausgeübt mit Hilfe von Empfindungen; nämlich abgeblassten, reproduzierten Empfindungen (d. i. Vorstellungen). Es ist ein Kombinieren (Vergleichen und in Beziehung Setzen) derselben, wobei die Wirklichkeit* als Richtschnur dient, indem man die Wirklichkeit im Bilde bei sich nachzukonstruieren sucht, um sich in ihr besser orientieren zu können, um sie besser zu ver-

* Das gesetzmässige Auftreten bestimmter Empfindungs- resp. Wahrnehmungskomplexe in uns unter bestimmten Umständen.

stehen und zu interpretieren. Der Zweck des Letzteren ist die eigene Selbstbehauptung, d. i. Erhöhung der Integrität des Ichs, mag diese in welcher Form immer geschehen, und wäre es auch nur in der blossen Vertreibung der Langweile.

Die Empfindung ist das Primäre, die Vorstellungs- und Denktätigkeit das Sekundäre und Tertiäre. — Die Materie gilt als gleichgiltig und träge (mit Recht! vgl. § 22); was aber gleichgiltig und träge ist, indifferent (gegen alle Veränderungen seiner), das ist eben unempfindlich. Wenn man daher wissen will, ob die Materje vom Ich wesentlich verschieden sei, muss man die Frage stellen, ob die Empfindungsfähigkeit mit ihrer Trägheit (Gleichgiltigkeit) vereinbar sei; ob sie überhaupt wirklich absolut träge sei u. dgl. Das Problem der Materialität des Ichs dreht sich also um die Frage, ob sich nur die elementarste Fähigkeit des Ichs, die Fähigkeit zu empfinden, in ihr vorfinden könne. Und nur, wenn man diese Frage bejahend entschieden hätte, könnte man an die Untersuchung schreiten, ob ihr noch andere, auf dieser elementarsten Fähigkeit basierende Funktionen, wie Vorstellen und Denken, zukommen können. Wenn es z. B. von einem Menschen heisst, er sei stumm, und ich wissen will, ob es wahr ist, so werde ich selbstverständlich zunächst in Erfahrung zu bringen suchen, ob er sprechen kann und nicht etwa, ob er ein trefflicher Liedersänger ist; wenn es sich darum handelte zu wissen, ob jemand die Füsse gelähmt habe (z. B. nach einem Unglücksfall), so würde man einfach fragen oder untersuchen, ob er gehen, nicht ob er vielleicht seiltanzen kann. Das ewige Gefrage, ob die Materie „denken“ könne, berührt nachgerade schon ekelhaft, weil es ganz unpsychologisch, ganz unwissenschaftlich ist und so recht gedankenlos, ohne jedwedes „Denken“ gestellt wird.

Derselbe Fehler, wohl nur versteckter Weise, aber darum noch schlimmer, tritt zu Tage in der Bezeichnung des Ichs als „Seele“. Denn unter diesem Ausdrucke ist man gewohnt, sich ein an sich denkendes Wesen vorzustellen, ein solches Unding wie ein Wesen, das an sich essen könnte, d. i. aus eigenen Mitteln, ohne Nahrung, die es vorfände; — nach A. Tren-

delenburgs treffendem Ausdrucke: „ein Denken, das von seinen eigenen Eingeweiden lebte". Es wird vergessen, dass die Empfindungsfähigkeit die Grundlage des menschlichen Denkens ist und darum gelten die Gedanken des (als „Seele" bezeichneten) Ichwesens als selbeigene Produkte, die es nach Belieben aus sich hervorbringt.

Beliebig ist nur, und auch nur in beschränktem Masse (d. i. vom Willen* abhängig), das Kombinieren und Reproduzieren der Empfindungen, aber nicht das Dasein derselben als von uns reproduzierbarer. Alle Empfindungen sind uns aufgezwungen (§ 19) und auch das Gedächtnis ist nur die Fähigkeit, sich die dagewesenen Empfindungen (resp. Komplexe und Verbindungen derselben) nach Belieben wieder von neuem (allerdings in normalen Zuständen nur in abgeschwächterem Grade) aufzwingen zu können. (Siehe § 35.)

§ 25.

Genau besehen, liegt darin eine Antinomie, dass das, was wir schlechtweg „eine ausgedehnte Substanz" nennen, in Wahrheit nicht als „eine", sondern als ein Kontinuum von Substanzen angesprochen werden muss. Darüber hat uns der § 23 hinreichend belehrt. Alles Ausgedehnte hat, wie wir daselbst des öfteren darauf hingewiesen, seine Substanz über verschiedene Räume verbreitet (über *a, b, c, d* u. s. w. verbreitet, Fig. 1). Was aber von einer Substanz (Masse) über verschiedene Räume verbreitet ist, ist nicht ebendasselbe. — Das über *a* Verbreitete ist nicht dasselbe wie das, was von der Substanz über *b* verbreitet ist, — weil es räumlich geschieden ist.

Es ist dies im Grunde nur dieselbe Antinomie, welche Kant in seinem Hauptwerke als den zweiten „Widerstreit der transszendentalen Ideen" behandelt. Derselbe betrifft die unendliche Teilbarkeit der Materie, eigentlich das Problem, ob die Materie zuletzt aus „Einfachem" d. i. unteilbaren Elementen bestehe oder nicht. Kant führt aus, dass ebensosehr die Einfachheit wie die Zusammengesetztheit der Ma-

* wobei noch zu fragen ist, ob dieser Wille frei ist oder nicht.

terie behauptet werden müsse; die Gründe für erstere führt er in der „Thesis," die Gründe für letztere in der „Antithesis" an. Die Auflösung, die Kant für diesen Widerspruch gibt, besteht in der Berufung, dass beide Behauptungen (die der Thesis wie der Antithesis) auf einer falschen Voraussetzung ruhen, nämlich der, dass Materie ein Ding an sich selbst sei. (Vgl. auch Kants Prolegomena § 52b und 52c.)

Hegel führt sehr richtiger Weise diese Antinomie auf den Umstand zurück, dass bei der Materie „die Diskretion ebensosehr als die Kontinuität behauptet werden muss". (Hegel, Logik I. Quantität.) Die Diskretion ist das Aussereinandersein des Ausgedehnten, die Kontinuität ist der Zusammenhang des Ausgedehnten. Betrachten wir die Diskretion allein, so haben wir ein Aussereinanderseiendes, Geschiedenes, eine Vielheit von Substanzen; halten wir uns jedoch nur an die Kontinuität, so haben wir ein Zusammenhängendes, das wir schlechtweg deshalb „eine Substanz" nennen.

Hegel hat auch weit besser als Kant diesen „Widerstreit der Vernunft" beleuchtet. Er stellt eine eigene Thesis und Antithesis auf (erstere ist ausgezeichnet) und bringt uns den Grund dieses Widerstreites und den Widerstreit selbst viel deutlicher zum Bewusstsein.

Am besten aber, glaube ich, wäre die Thesis folgendermassen zu formulieren:

Materie ist ein Kontinuierliches, Zusammenhängendes, mag sie nun aus untrennbaren Teilen (etwa Atomen) bestehen oder nicht. Denn auch das untrennbare (faktisch unteilbare) Ausgedehnte ist ein Kontinuum von Substanzen. Nämlich alles, was ausgedehnt, ausgedehnte Substanz (Masse) ist, hat seine Substanz (Masse) über verschiedene Räume verbreitet; das von der Substanz über a Verbreitete ist nicht dasselbe wie das, was von ihr über b verbreitet ist, ist folglich eine andere Substanz (Masse). Die ausgedehnte Substanz kann also, wie wir in § 23 hinreichend dargetan, immer nur ein Kontinuum von Substanzen sein; mag auch das Ausgedehnte noch so klein sein (noch so wenig Raum einnehmen), immer ist

es ein über verschiedene, wenn auch noch so kleine Räume Verbreitetes.

Nun finden wir aber, obwohl also die Materie immer nur ein Kontinuierliches, Zusammenhängendes sein kann, bei aller Teilung nie und nimmer ein Element des Zusammenhanges. In alle Ewigkeit können wir keine Elemente des Zusammenhanges finden. So wie der Raum in alle Ewigkeit nie in Punkte, sondern immer wieder nur in kleinere Räume zerlegbar ist, weil aus Ausdehnungslosen die Ausdehnung nicht bestehen kann; — ebenso kann das Ausgedehnte nicht (natürlich auch nicht idealiter) in ausdehnungslose Teile zerlegt werden, weil die Räume, über die es verbreitet ist, nicht darein zerlegt werden können, — diese Räume es also in alle Ewigkeit zu einem Aussereinanderseienden, zu einem Kontinuum (räumlich) geschiedener Substanzen machen. — Auch das Atom, wenn es den allerkleinsten Raum einnähme, den wir nur irgendwie ausdrücken können, ist sonach über verschiedene Räume verbreitet, seine Substanz (Masse) ist also räumlich aussereinander; also ein Komplex wenngleich (untrennbar) zusammenhängender, so doch geschiedener und darum verschiedener Realitäten. Wir können demnach auch bei ihm nie Elemente des Zusammenhanges dieser Realitäten finden, nie auf solche „stossen“, sondern immer nur auf eine Mehrheit von (zusammenhängenden) Realitäten; — so wie wir bei aller Teilung in alle Ewigkeit nie ein Element des Raumes, sondern immer nur „Räume“ finden können.

Die Antithesis wäre kurz so zu fassen:

Es müssen aber doch Elemente des Zusammenhanges da sein. Es muss etwas Zusammenhängendes da sein, weil ein Zusammenhang als solcher blosse Beziehung und keine Realität ist, ein blosses Verhältnis der Zusammenhängenden vorstellt. Denn ein blosses Verhältnis allein für sich, ohne diejenigen Realitäten, deren Verhältnis es ist, ist unmöglich. Würde bloss der Zusammenhang und nicht auch etwas, was zusammenhängt, da sein, so gäbe es eben kein Zusammenhängendes, d. i. keine Materie, kein Substrat,

keinen „Stoff“. Das aber, was zusammenhängt, die zusammenhängenden Realitäten, sind doch notwendig die Elemente des Zusammenhanges. —

Hier wurde absichtlich das, was Kant als Thesis behandelt, zur Antithesis gemacht; der menschliche Geist verfällt nämlich richtiger Weise immer zuerst darauf, die Materie als ein blosses Kontinuum von Substanzen anzusehen. Erst die mehr oder minder deutliche Reflexion, dass wir infolge dessen niemals auf „eine Substanz“ schlechthin, auf ein Element des Zusammenhanges, sondern immer nur wieder auf einen Zusammenhang von Substanzen (Elementen) stossen können, ist der Grund dafür, dass man (um dieser Konsequenz zu entgehen, um einen Ausweg zu finden) zur Hypothese von sehr kleinen untrennbaren Körperteilchen (Atomen) greift. Der menschliche Verstand beruhigt, beschwichtigt gleichsam sich selbst bei der Kleinheit der Atome. Es wird ihm nämlich bei deren Kleinheit leichter als bei grossen ausgedehnten Substanzen daran zu vergessen, dass alles was ausgedehnt ist und sei es auch noch so klein (vgl. die obige Thesis), nur ein Kontinuum von geschiedenen und darum von verschiedenen Substanzen (Massen) sein kann. Die hypostasierte Kleinheit der Atome hilft aber gegen obige Konsequenz nicht das mindeste. Der wesentliche Unterschied zwischen Atomen und aus solchen bestehenden Körpern kann nur in dem kontinuierlichen, ungetrennten und untrennbaren Zusammenhange der räumlich geschiedenen Realitäten (welche beim Atome statthat) bestehen. Die Kleinheit resp. Grösse der Ausdehnung und Masse dieses Kontinuums ist hiebei ganz unwesentlich und ohne jeden Belang. In diesem Sinne sagt Schopenhauer mit Recht, ein Atom könnte „so gross sein wie ein Ochs, wenn es nur allen möglichen Angriffen auf dasselbe (für immer) widerstände“, d. h. wenn der Zusammenhang der räumlich geschiedenen Massen nur ein absolut untrennbarer wäre.

Die oben dargelegte Antinomie ist vom empirischen Stundpunkte aus schlechterdings unauflöslich. Die Thesis sagt: Es ist unmöglich, dass wir jemals, auch bei in alle

Ewigkeit fortgesetzter Teilung (auch bei Teilung der Körper in unserer blossen Vorstellung) auf Elemente des Zusammenhanges kommen. Die Antithesis sagt: Es ist unmöglich, dass wir niemals auf solche Elemente stossen. Es müsste sonst alles Ausgedehnte (auch das Atom) zuletzt immer nur aus Komplexen sich ineinander kontinuierender, zusammenhängender (räumlich geschiedener) Realitäten bestehen; und nicht aus dem, woraus sich diese Komplexe aufbauen, woraus diese Komplexe selbst bestehen. Aber aus blossen Komplexen von Realitäten, d. i. aus dem blossen Zusammenhange von zusammenhängenden Realitäten kann nichts in Wahrheit bestehen, sondern nur aus den zusammenhängenden Realitäten selbst. Denn der Zusammenhang ist wie jedes Verhältnis von Realitäten, wie jeder Komplex u. s. w. eine blosse Abstraktion. Real sind nur diejenigen Realitäten, aus denen ein Komplex besteht, die Realitäten selbst, welche zusammenhängen, d. i. die Elemente des Zusammenhanges.

Die Auflösung dieser Antinomie besteht allein in der Erkenntnis der in diesem Abschnitte erwiesenen Wahrheiten, dass nämlich Materie ein Komplex von aufgehobenen Momenten unseres Ichs und zwar nur aufgehobenes Moment und kein Ding an sich selbst, keine für sich bestehende Realität ist. Warum finden wir also nie und nimmer Elemente des Zusammenhanges, wenn wir Materie als ein Ding an sich selbst ansehen? Antwort: Weil der Zusammenhang in letzter Linie dem Ichwesen und nicht der Materie (welche blosses aufgehobenes Moment in ihm ist) zukommt. Dem Ich gehört der Zusammenhang an und nicht der Materie (als Moment in ihm). Das Ich umfasst, umspannt seine nach Aussen projizierten Empfindungen (welche dadurch zu Körpern, zu Materie werden, § 21) und dieses Umspanntwerden derselben vom Ich ist ihr Zusammenhang, ihre Kontinuität. Die Kontinuität gehört also dem Ich an. Dagegen gehört die Diskretion (Aussereinandersein, Geschiedenheit) den Empfindungskomplexen (den Körpern, der Materie) selbst an. Sie sind eben nur ideelle

Unterbrechungen des Ichs, also als Unterbrechungen an sich betrachtet (als ideell Selbständiges genommen) ein an sich Unterbrochenes, (räumlich) Geschiedenes. Aber sie sind eben deshalb nicht ein an sich Zusammenhängendes, sondern nur ein im Ich Zusammenhängendes, weil von ihm Zusammengefasstes.

Dass wir also eine ausgedehnte Substanz als „eine", als eine Ganzheit, Totalität ansprechen, rührt daher, dass sie ein vom Ich umspannter, zusammengefasster Komplex von aufgehobenen Momenten seiner selbst ist; dass wir sie aber zugleich immer nur als eine Mehrheit sich ineinander kontinuierender Realitäten ansehen müssen, hat darin seinen Grund, dass sie als ideelle Unterbrechung des Ichs als solche eben ein an sich Unterbrochenes, Geschiedenes, Aussereinanderseiendes vorstellt. Kurz: Die Kontinuität* des Ausgedehnten gehört nicht wie dessen Diskretion ihm selbst an, sondern dem Ich. Wird sonach das Ausgedehnte als ausserhalb des Ichs, als an sich seiend gedacht, so ergeben sich die aufgezeigten Ungereimtheiten, weil die ihm alsdann ebenfalls beigelegte Bestimmung der Kontinuität (der Ganzheit) ihm selbst in Wahrheit nicht zukommt. Nur die Geschiedenheit darf ihm als solchen, wenn es an sich seiend betrachtet wird, zuerkannt werden. Dann aber suchen wir vergebens nach Elementen des Geschiedenen, es bleibt weil an sich ein Geschiedenes, bei aller Teilung in alle Ewigkeit ein solches. Das wahre Element, aus dem diese Geschiedenen in letzter Linie bestehen, ist das Ichwesen selbst, aus dem sie idealiter als solche hervorgehen. Denn sie sind in letzter Linie (wenn auch nicht Wesensteile, so doch) Teile, Scheidungen der Einheit des Ichwesens, d. i. seiner einheitlichen, nicht aussereinanderseienden Substanz.

Die Auflösungen obiger Antinomie, wie sie Kant und Hegel geben, sind beide im Wesen der unsrigen gleich. Denn dass das Körperliche kein Ding an sich selbst ist, rührt eben daher, dass es bloss ideelle Unterbrechung des Ichwesens

---

* noch besser gesagt: Die Ganzheit des Ausgedehnten.

ist; welche Unterbrechung, richtiger: welches Unterbrochene als solches ein Aussereinanderseiendes, Geschiedenes ist, aber als ein im Ich Unterbrochenes zugleich ein von diesem umfasstes Ganzes vorstellt. Es ist nämlich doch nur ideelle Unterbrechung eines einheitlichen Wesens und partizipiert also in gewissem Sinne an dessen Einheit, d. h. ist in gewissem Sinne doch eine Einheit oder m. a. W. hat Zusammenhang. — Die Wahrheit aber ist, dass beide Bestimmungen, Geschiedenheit und Zusammenhang, Diskretion und Kontinuität, nur unselbständige, erst durch die ideelle Teilung (Unterbrechung) des Ichs in Empfindungen entstehende Momente vorstellen, welche in dem einheitlichen Wesen des Ichs zugleich aufgehoben, absorbiert sind. Hegel sagt überaus schön: „Nach der blossen Diskretion genommen sind die Substanz, Materie, Raum, Zeit u. s. f. schlechthin geteilt. Das Eins ist ihr Prinzip. Nach der Kontinuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes; das Teilen bleibt Teilbarkeit, es bleibt die Möglichkeit zu teilen, als Möglichkeit, ohne wirklich auf das Atome (Unteilbare) zu kommen. . . . . Indem keine (Kontinuität und Diskretion) ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, dass keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. Dies ist die wahrhafte dialektische Betrachtung derselben sowie das wahrhafte Resultat.“ (Hegel, Logik I. Ausgabe 1841. Seite 217—218.) Ihre Einheit aber ist, wie wir wissen, das Ich, welches, wie auch Hegel einmal direkt sich ausspricht, „durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen, den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen u. s. f. nicht unterbrochen wird“. (Ebendaselbst S. 207.)

Die Thesis unserer Antinomie lässt sich auch so darstellen, dass die Materie aus unendlich vielen Teilen bestehen müsste. Denn als ein ewig nur aus Komplexen von Realitäten Bestehendes muss die Materie aus unendlich vielen geschiedenen Realitäten (Teilen) bestehend gedacht werden. Die (zuerst von Aristoteles erhobene) Einrede dagegen, dass die Materie nur der Möglich-

keit nach in unendlich viele Teile teilbar, aber nicht faktisch geteilt sei, ist nur unter der Voraussetzung haltbar, dass wir an der Materie kein Ding an sich selbst haben. Denn wenn Materie an sich existiert, so muss sie aus unendlich vielen Teilen bestehend gedacht werden, da wir bei aller Teilung in alle Ewigkeit niemals auf Elemente, sondern immer nur auf eine Mehrheit, auf Komplexe von Elementen stossen. Es ist dann nicht bloss eine Geteiltheit der Möglichkeit nach, sondern eine faktische Geteiltheit, weil Geschiedenheit und Verschiedenheit ins Unendliche. Die Auflösung (des Aristoteles) gilt also nur dann, wenn Materie kein Selbständiges ist. Denn in diesem Falle allein ist sie nur der Möglichkeit nach *in infinitum* teilbar, aber nicht wirklich geteilt, denn sie besteht alsdann nicht aus ihren geschiedenen Teilen; sondern das, woraus sie besteht, ist das Ichwesen, welches in sie idealiter geteilt ist. Das einheitliche Ichwesen ist der Möglichkeit nach ins Unendliche teilbar, aber nicht faktisch geteilt; denn alle Teilung ist eine nur ideelle, im Ich aufgehobene. (— Aber auch aus unendlich vielen Teilen kann ein Materielles nicht bestehen, da eine unendliche Anzahl (von Teilen) nicht vergrössert werden kann, nicht vermehrbar ist. Eine Anzahl, die noch vergrössert werden kann, ist nicht unendlich. —)

Die Antinomien gehören, wie Hegel treffend bemerkt, zum Grossen und Unsterblichen der Kantschen Philosophie. Der Widerspruch ist ja das Göttliche, welches uns treibt, die Einseitigkeiten gewisser uns in Fleisch und Blut übergegangener Anschauungen durch völlig objektive Reflexionen zu überwinden; der Widerspruch führt uns von der subjektiv-einseitigen Betrachtungsweise der Dinge zur objektiven, zur Korrektur unserer, bei der Auslegung der unmittelbarsten Anschauungen unvermerkt sich einschleichenden Fehler; er führt uns zur Negation des Irrtums, d. i. zur Wahrheit, ist somit sowohl der *stimulus* als auch das Vehikel des Erkenntnistriebes.

Bei den Alten galt die Dialektik, die Kunst Widersprüche zu finden, so viel wie die Metaphysik und die meisten von

den grössten Philosophen, vor allem die Eleaten, Platon, Herbart und Hegel waren gewaltige Dialektiker.

Und wie wir aus all dem hier Erkannten wissen: der Widerspruch allein zeigt uns die Unstatthaftigkeit gewisser Hypothesen über Kongruenz oder Inkongruenz eines uns direkt bekannten Seienden (hier des Körperlichen, der Materie) mit dem Transszendenten. (Vgl. § 1.) Das Körperliche, das Ausgedehnte, zeigte sich selbst bei objektiver Betrachtung als inkongruent mit dem Transszendenten auf oder vielmehr, es zeigte selbst, dass es nicht transszendent sei, d. i. nicht an sich, ausserhalb unseres Ichs existiere; weil sich nach dieser Annahme ein unauflöslicher Widerspruch ergibt, welchen unsere Antinomie hervorgehoben — abgesehen von dem im § 23 dargelegten Widerspruche mit dem sich uns aus dem Abschnitt I ergebenden Resultate.

Die übrigen Kantschen Antinomien kommen im Verlaufe unserer späteren Untersuchungen noch zur Besprechung.

Überblicken wir diese drei letzten Paragraphen, so finden wir: Nichts anderes als der von uns in obiger Antinomie (in der Thesis) dargelegte Sachverhalt ist es, der dem im vorigen Paragraph erwähnten Paralogismus dunkel vorgeschwebt hat als Grund für seine Behauptung, dass das Ich nicht Materie sei. Also auf die räumliche Geschiedenheit des Ausgedehnten, die Kant selbst in der Antithesis seiner zweiten Antinomie näher behandelt, hat der von ihm kritisierte Paralogismus der alten Seelenlehre gleichsam unbewusst sein ganzes Argument bezogen und darauf zu stützen versucht.

§ 26.

Wir haben somit den Idealismus recte: Phänomenalismus, welcher zuerst von Berkeley wissenschaftlich vertreten wurde, als unabweisbar dargetan. Wir zeigten zuerst, dass alle von uns wahrgenommenen Dinge im Raum nichts anderes als aufgehobene Momente unseres Ichs, also nur subjektive Phänomene sind (§ 21); wobei freilich nicht vergessen werden darf, dass die Weltdinge an sich, von denen diese

unsere Phänomene herrühren, ganz gewaltige Realitäten sind (§ 19 und 23). — Diese von Berkeley am glänzendsten beleuchtete Wahrheit der Phänomenalität der Aussendinge wurde von ihm auch als Grund für seine Behauptung angeführt, dass es Körper und Räume nur als subjektive Phänomene, nicht als Realitäten, die an und für sich beständen, gäbe. Dieser Schluss wurde (mit Recht) seit jeher als vorschnell bezeichnet; es könne, sagte man, auch Körper und Räume an sich geben; diese Möglichkeit habe Berkeley nicht widerlegt. Gleichwohl hat Berkeley, wie wir es auch ausgeführt, die Ungeheuerlichkeit der Annahme betont, es solle das, was als blosses Moment in unserem Ich (als „Perzeption", „Idee in unserm Geiste", wie B. sich ausdrückte) vorhanden sei, auch ohne dieses Ichwesen an und für sich existieren.

„Es ist offenbar eine ungereimte Annahme, dass diese Substanz, welche Ideen trägt oder sie perzipiert, selbst eine Idee oder einer Idee ähnlich sei". (Berkeley, Über die Prinzipien Kap. 135) „Alle Objekte des Geistes kommen darin überein, dass sie gänzlich passiv sind, und dass ihre Existenz nur im Perzipiertwerden besteht, wogegen eine Seele oder ein Geist (ein Ich) ein aktives Ding ist, dessen Existenz nicht im Perzipiertwerden, sondern im Perzipieren von Ideen (Momenten) besteht." (Kap. 139.) Jedoch bewies Berkeley dies nicht näher, er sagte einfach: „Niemand aber wird, wie ich glaube, behaupten, dass was er unter dem Ausdrucke Seele (Ich) und Substanz (Ichsubstanz) verstehe, sei nur eine besondere Art von Idee oder Sinneswahrnehmung". (Kap. 136.) Lichtenberg, Avenarius, Schuppe und andere nicht hirn-, sondern ichlose Herren würde Berkeley als wahre Ungeheuer betrachtet haben.

Jedoch waren Berkeleys Hinweise noch nicht von so schlagender Kraft, da er nicht zuvor bewiesen hatte, dass aller Raum wie alle wahrgenommenen Gegenstände blosse ideelle Unterbrechungen, aufgehobene Momente einer realen Substanzeinheit seien. Denn nur dann ist die Ungereimtheit handgreiflich, dass das, was untrennbares Moment einer Substanz ist, zugleich auch ohne diese Substanz für sich allein vorkommen könne. Nun blieb aber noch als letzte Ausflucht die Annahme, es könne doch vielleicht irgendwie möglich sein, dass es selbständig für sich bestehende Realitäten gebe, welche diesen Momenten in uns hinsichtlich einiger Bestimmungen (z. B. Ausdehnung) ähnlich oder vielmehr

gleich seien. Aber auch diesen äussersten Ausweg erwiesen wir als haltlos. (§ 23.) Wir zeigten, dass, wenn unser Ich selbst im Raume existieren sollte (sei es als ausgedehntes oder punktuelles Wesen), die Wahrnehmung von Räumen, Körpern u. s. w. von Seite dieses Ichs eine bare Unmöglichkeit wäre. Daraus ergab sich unmittelbar die Wahrheit, dass die Ordnung der Dinge, in der wir uns befinden, keine räumliche sein kann, dass also die von uns wahrgenommenen Körper, inmitten deren deshalb unser eigenes Ich sich zu befinden scheint, bloss subjektive Phänomene sind.

Dieser Standpunkt, zu dem wir hiermit gelangt sind, ist die Aufhebung eines jeden Materialismus, des absoluten, wie jedes relativen. Unter dem ersteren ist derjenige zu verstehen, welcher das Dasein aller anderen Substanzen, die nicht materiell sind, leugnet. (Er ist also das, was man heute allein unter Materialismus versteht.) Unter dem letzteren ist diejenige Ansicht gemeint (welche Berkeley gleichfalls Materialismus nennt), die überhaupt das Dasein an sich bestehender körperlicher Dinge annimmt, gleichviel, ob es nach ihr daneben vielleicht auch noch wesentlich andere, nicht-materielle Substanzen gibt. Zu ihr gehört auch der Spiritualismus seligen Angedenkens, der zwischen körperlicher und geistiger („denkender"! vgl. § 24) Substanz unterschied.

Es wird über den Berkeleyschen Idealismus nicht selten Zeter geschrieen, obgleich der Idealismus eines Kant, Schopenhauer im Grunde ganz derselbe ist. Denn das Ding an sich Kants ist völlig gleich der Gottheit bei Berkeley, spielt dieselbe Rolle in Rücksicht darauf, dass es unser „Gemüt" (unser Ich) „affiziert," also dasjenige ist, was in uns das Phänomen der räumlichen Aussenwelt, der körperlichen Dinge (nach festen Gesetzen) hervorruft. Bei Schopenhauer fehlt vollends dieses Ding an sich, das uns affiziert, da seine „Ableitung des Dinges an sich", nur eine Ableitung des Ichs, dessen Wesen ein an sich wollendes sein soll, vorstellen will. Man weiss bei ihm nicht, was man sich unter

den Dingen an sich, die uns affizieren, für einen „Willen“ oder was man sich überhaupt darunter denken soll.

Bei Kant ist das Ding an sich, das das Phänomen der äusseren Welt in uns hervorruft, für uns ein völliges x. Bei Berkeley ist es Gottheit genannt, deren Wesen für uns ebenfalls völlig unbekannt, ein x ist. Wie kann man also behaupten, der Idealismus Kants sei ein wesentlich anderer oder überhaupt nur von dem des Berkeley verschiedener?! Berkeley begründet seinen Idealismus hauptsächlich nur damit, dass es keinen von uns wahrgenommenen Gegenstand als solchen (als wahrgenommenen) ohne unser wahrnehmendes Subjekt (Ich) gebe. Kant dagegen leitet ihn von der Begründung her, dass der Raum nicht ohne das wahrnehmende Subjekt existiere, da er als blosses Phänomen in denselben (als Anschauungsform a priori, wie er sich ausdrückte) vorkomme. — Berkeley behandelt also nur dasjenige, was wir in § 20, Kant nur das, was wir in § 21 näher durchgeführt und nachgewiesen haben. — Das Resultat aber ist das gleiche. Es gibt keine an sich bestehende materielle Aussenwelt, sowohl für den, der das Dasein an sich seiender „äusserer Körper“, wie auch für den, der das Dasein von „Raum und Körpern im Raume“ als an sich bestehender leugnet. Für beide ist diese materielle Aussenwelt subjektives Phänomen, mögen sie dieses Subjekt nun „Subjekt“ nennen, wie Kant, oder „Geist“ wie Berkeley, oder „Ich“ wie Fichte. Berkeley hat es freilich nicht unternommen, danach zu forschen, auf welche Weise das Subjekt den Stoff der Sinnesempfindungen zu ausgedehnten Körpern verarbeite, wie es sich aus den Empfindungen die Anschauung der ausgedehnten Körper und der Aussenwelt bilde und die in ihr herrschenden Gesetze kennen lerne. Kant hat dies zu untersuchen sich die Aufgabe gestellt. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass bei beiden (gleichviel ob ganz oder nur halb eingestanden) das Ding an sich (bei B. ist es die Gottheit) dasjenige ist, welches durch seine Einwirkungen, Affektionen auf das Subjekt, das Phänomen der Aussenwelt in ihm erst ermöglicht oder hervorruft. Die Idealität der

Aussenwelt, der Idealismus (Phänomenalismus) ist also bei beiden ganz der gleiche. Auch ist er bei beiden der absolute, da bei beiden Phänomen und Ding an sich total verschieden, die Existenz äusserer Körper, die an sich beständen, ausgeschlossen sein soll.

Auch leugnet Berkeley die empirische Realität der Aussendinge so wenig als Kant. Ersterer erklärt sie ja für notwendig zu beachtende Data, welche für das Ich, auf dass es heil und möglichst frei von Leiden bleibe (welche also für die Integrität des Ichs) von höchster Bedeutung sind, indem sie uns grossenteils die uns bevorstehende Heilheit oder Schmerzen vorher verkündigen; da wir ja durch Erfahrung lernen, wie mit bestimmten Wahrnehmungskomplexen bestimmte andere beständig verbunden sind. „Das Feuer", sagt Berkeley, „ist nicht die Ursache des Schmerzes, welchen ich empfinde, wenn ich mich ihm nähere, sondern nur das Zeichen (Datum), welches mich davor warnt." (B. Über die Prinzipien, Kap. 65.)

Wir zitieren im folgenden eine wunderschöne, den Standpunkt Berkeleys so gründlich beleuchtende und viel zu wenig beachtete Stelle, wobei wir der Fasslichkeit halber, wo Berkeley „Tastideen" oder „Ideen" sagt, „Tastempfindungen" oder „Empfindungen" (Wahrnehmungen) substituieren.

„Streng genommen ist demnach von den Gesichtswahrnehmungen, wenn wir durch sie Entfernung oder entfernte Dinge auffassen, zu sagen, dass sie uns nicht Dinge, die gegenwärtig in einer Entfernung existieren, bekunden oder zum Bewusstsein bringen, sondern uns nur darauf aufmerksam machen, welche Tastempfindungen in unserem Ich entstehen werden nach bestimmten Zeitabschnitten und infolge bestimmter Handlungen; dass sichtbare Wahrnehmungen (wahrgenommene Gegenstände) die Sprache sind, wodurch der herrschende Geist, von dem wir abhängig sind (d. h. wie oben bemerkt, das Ding an sich, das uns affiziert, — bei Berkeley ist die Gottheit dasselbe was bei Kant das Ding an sich ist), uns belehrt, was für Tastempfindungen er uns einzuprägen im Begriffe stehe, falls wir diese oder jene Bewegung in unserem eigenen Körper hervorrufen." (Prinzipien Kap. 44.) „Auf diese Weise wird uns eine Fülle von Belehrungen gegeben über das, was wir von bestimmten Handlungen zu erwarten haben, und welches Verfahren jedesmal einzuhalten sei, um bestimmte Empfindungen hervorzurufen, und dies ist in der Tat

alles, was ich als klaren Sinn der Aussage erkenne, dass wir durch Erkenntnis der Figur, Zusammenfügung und des Mechanismus der inneren Teile von natürlichen oder künstlichen Körpern dahin gelangen können, die verschiedenen, davon abhängigen Erfolge und Eigenschaften, oder die Natur der Dinge zu erkennen". (B. ebendaselbst Kap. 65.)

Wahrhaftig, an Klarheit, Trefflichkeit in der Präzision des phänomenalistischen Standpunktes ist Berkeley von keinem seiner Nachtreter und Ausbeuter je erreicht worden!

Bei Berkeley ist also die Aussenwelt dasselbe, was wir im III. Abschnitte als Datum zur Balancehaltung des Ichs, als „Balancebild" desselben (behufs seiner Integrität hinsichtlich der ihm von Seite der Dinge an sich drohenden Affektionen) bezeichnen und durchführen werden.

Bei Kant dagegen erfahren wir gar nicht, wozu diese ganze Erscheinungswelt gut sein soll, weshalb wir dieses „im Ansich Unwahre" (Hegel) überhaupt zu kennen und zu beachten nötig haben. Kants Lehre, dass die Affektionen, die wir von den Dingen an sich erhalten, ihrem ganzen Sein und ihrer ganzen Qualität nach von unserem Subjekte abhängen, ist nur eine notwendige Konsequenz nicht seines, sondern des Berkeley'schen Idealismus. Denn die Frage, ob überhaupt und was für Affektionen in einem Subjekte möglich sind, hängt notwendig nicht bloss von dem sie hervorrufenden Dinge an sich, sondern vielmehr noch von der Wesenheit des Subjektes ab, in dem sie hervorgerufen werden; vor allem aber davon, dass dieses Subjekt Wesen sei, Substanz, Realität und nicht blosse Beziehung — welche Frage aber gerade bei Kant offen gelassen ist. Eine Gottheit, die das Phänomen der Aussenwelt in einem Ichwesen hervorruft, kann dies nicht ebenso gut in einem Steine tun. Denn dadurch, dass es in einem Steine hervorgerufen würde, hörte der Stein auf Stein zu sein, würde aus einem blossen aufgehobenen Momente eines Ichwesens (vgl. § 23) selbst ein (natürlich überräumliches) Ichwesen werden.

Kant stellte sich in Wahrheit nur die Frage: Wie ist Erfahrung, d. h. das Phänomen einer Aussenwelt möglich? Diese Frage ist jedoch von Haus aus mit einer Halbheit be-

haftet. Sie sollte heissen: Wie ist Erfahrung in einem Subjekte möglich? Und daraus ergibt sich sogleich die folgende Frage: Welche Fähigkeiten muss ein solches Subjekt haben, was für eine Wesenheit muss ein solches Subjekt sein? Dass wir diese Wesenheit nicht direkt, nicht ihrem Ansich nach adäquat erkennen können, ist a priori klar; wohl aber können wir sie negativ teilweise bestimmen. Das haben wir bisher gelernt und eingesehen.

Wäre aber diese letztere Frage von Kant aufgeworfen worden, so hätte er vor allem an die Untersuchung schreiten müssen, ob die Empfindungen das Primäre seien oder das Sekundäre, dem Ich Untergeordnete; ob es ein selbständiges Ich gebe oder nicht, mit einem Worte, ob die Empfindungen Dinge an sich sind oder blosse Zustände in einem solchen (dem Subjekte).

Die Ursache der Halbheit der Kantschen Philosophie, die eben darum blosser Kritizismus geblieben ist, ist demnach die, dass Kant die Frage: Sind die Empfindungen Dinge an sich oder nicht? nicht als erste behandelte. Die strikte Untersuchung dieser Frage hätte den Nachweis einer Wesenheit zur Folge gehabt, der sie als Momente inhärieren. Dann aber wäre diese Wesenheit der Hauptgegenstand der Untersuchungen geblieben. Sein Kritizismus wäre die Darstellung des Verhältnisses der Empfindungen zur Ichwesenheit und damit die Bestimmung dieser Wesenheit selbst geworden; ferner das Werden und Dastehen der Aussenwelt in dieser Wesenheit; die genaue Unterscheidung der Aussenwelt als eines Momentes der Ichwesenheit von dieser Ichwesenheit als Totalität; die Bestimmung des Subjektes und seiner Wesenheit im Gegensatze zu seinen Momenten; eine zwar negative, aber richtige, durch Verneinung des Irrtumes unsere Erkenntnis positiv erweiternde.

Kant aber wies nicht nach, dass die Empfindungen keine Dinge an sich seien, sondern setzte dies in seiner Vernunftkritik voraus. Infolge dessen erreichte er das Subjekt dieser Empfindungen nicht und die Bestimmung

desselben. Daher die Halbheit und Verworrenheit, die Unaufrichtigkeit und das Versteckenspiel, wenn er vom Subjekte und vom Ding an sich (als dem die Empfindungen im Subjekt Hervorrufenden) zu reden kommt. Erst ganz zuletzt und längst zu spät, in den „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", sieht Kant zu seiner Verwunderung, dass trotz aller „Kritik", ja gerade durch dieselbe unsere Erkenntnis von dem Subjekte unserer Vorstellungen (unserem Ich) sich erweitere. Wenn wir nämlich blosse Erscheinungen erkennen und die Materie blosse Erscheinung ist, so ist es unmöglich, dass unser Subjekt von Materie gebildet werde. „So dienen," sagt Kant, „die transszendentalen Ideen, wenngleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, so doch die frechen und das Feld der Vernunft einengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und den moralischen Ideen Raum zu verschaffen." (Prolegomena § 60.) Denn jede Aufhebung des Irrtums, die Abgrenzung des Falschen, die Bestimmung des möglich Scheinenden zu einem Unmöglichen ist eben eine (mitunter unendlich wertvolle) Erweiterung der Erkenntnis. Dies muss auch Kant zugeben. Er sagt ebenda im § 59: „Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, ... so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloss dadurch teilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert." Jede, wenn auch nur negative Wahrheit ist positiv belehrend, da sie einen bestimmten Inhalt hat. „Indem die Negation bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt." (Hegel.)

Kant hat nicht bewiesen, dass die Empfindungen keine Dinge an sich selbst sind — was nur dadurch bewiesen werden kann, dass man zeigt, dass sie blosse von einer realen Ichwesenheit unabtrennbare, in ihr aufgehobene Momente sind, die nicht selbst das Wesen dieser Ichheit mit ausmachen, mitbilden. Deshalb hat er nur die Frage: Wie ist Empfindung und Erfahrung möglich? und nicht die: Wie muss ein Subjekt beschaffen sein, in welchem Empfindung und Erfahrung möglich ist? behandelt. Und darum also ist seine Vernunftkritik

ein nur so mühsam verständliches Buch geworden. Der Grund aller Schwierigkeit eines vollkommenen Verständnisses liegt nächst der schwerfälligen und von unnötiger Begriffsbagage strotzenden Darstellung in der eben erwähnten Halbheit der Fragestellung, welche das Grundgebrechen des Buches ist.

Mach sagt mit Recht, dass, wenn man das Ich aus lauter Empfindungen gebildet, nicht als Träger derselben annimmt, der „ungeheuerliche (!) Gedanke eines Dinges an sich verschwinde, welches den Empfindungen zugrunde liege". (Mach, Analyse der Empfindungen.) So heftig wir auch der Ansicht, dass unser Ich keine reale Wesenheit sei, entgegentraten, so müssen wir doch zugeben, dass, wenn diese Ansicht richtig wäre, das Ding an sich tatsächlich, wie Mach sagt, eine „unnütze Rolle" spielen würde, ja völlig unhaltbar wäre. Denn nimmt man wirklich an, dass die Empfindungen blosse Teile des Ichs sind, so sind sie damit nicht mehr Wahrnehmungen, Affektionen von selbständigen Dingen, von Dingen an sich, sondern selbst solche. Denn alsdann sind sie ein Selbständiges und nicht erst durch Affektionen (von Seite der Dinge an sich) in einem Andern Hervorgerufenes! Aller Wechsel im Ich (Wechsel der Empfindungen) wäre dann nur Ein- und Austritt von solchen Teilen; wie Mach selbst sagt, die Empfindungen wären bloss Ein- und Austritt in einen „festeren Zusammenhang". — Wäre also jene ungeheuerliche Ansicht richtig, ja wäre sie nur einen Augenblick im Ernste für möglich zu halten, dann hätte man kein Recht mehr, wie Kant es tut, voraussetzungslos (ohne Nachweis der Falschheit jener Ansicht) „Erscheinungen" von „Dingen an sich" zu unterscheiden.

Nimmt man dagegen die Empfindungen als von selbständigen Wesen in einem andern Wesen hervorgerufene an, dann allein hat man ein Recht, sie von dem, worin sie hervorgerufen werden, und dem sie Hervorrufenden, d. i. also vom Ich und von den Dingen an sich, zu unterscheiden, dann allein hat man ein Recht, diese Unterscheidung einzuführen und festzuhalten; sie müssen dann notwendig als Unselbständige betrachtet werden

im Gegensatze zu den Wesen, welchen sie inhärieren und von denen sie herkommen, welche als selbständige, an sich bestehende Realitäten, als „Dinge an sich“ zu bezeichnen sind. Also nur durch die Unterscheidung zwischen dem Ich, als einem den Empfindungen gegenüber selbständigen Träger derselben und den Empfindungen als unselbständigen und unabtrennbaren Zuständen desselben (aufgehobenen Momenten seiner), kann der Unterschied von „Erscheinungen“ und „Dingen an sich“ eingeführt und durchgeführt werden.

Wir sehen also, dass Kant in seinem Hauptwerke das Dasein einer selbständigen Subjektswesenheit, der die Empfindungen u. s. w. inhärieren, heimlich, ja wie es scheint, sich selbst uneingestanden, unbewusst, voraussetzt, faktisch aber, sich und anderen eingestandenermassen heftig bekämpft, eigentlich als ein nicht zu Erweisendes hinstellt und umgeht. Die Frage, ob das Subjekt den Empfindungen gegenüber selbständig sei, ist aus der Erfahrung (aus irgend einer äusseren speziellen Erfahrung) nicht zu erweisen und „überfliegt“ darum nach Kant die Erfahrung.

Der genannte, innere Widerspruch ist die Ursache der ungenauen, höchst vagen und geschraubten Definitionen und Ableitungen des Verhältnisses von Erscheinung, Ding an sich und Subjekt zu und unter einander; sowie der endlosen Streitigkeiten hierüber. Die Präzision des Kantschen Standpunktes ist deshalb so schwer, weil die Halbheit desselben so schwer durchzuführen und der innere Widerspruch in ihm so schwer festzuhalten ist, ohne dass dabei dieser Widerspruch selbst ans Licht kommt. Hegel sagt treffend: „Die Metaphysik, auch selbst die, welche sich auf fixe Verstandesbegriffe beschränkte, hatte zu ihrem Zwecke, die Wahrheit zu erkennen, und untersuchte ihre Gegenstände danach, ob sie Substanzen seien oder Phänomene. Der Sieg der Kantschen Kritik über dieselbe besteht aber vielmehr darin, die Untersuchung, welche das Wahre zum Zweck hat und diesen Zweck selbst zu beseitigen. Sie macht die Frage, die allein Interesse hat, gar nicht, ob ein bestimmtes Subjekt, das Ich an und

für sich Wahrheit habe." (Hegel, Logik III. Ausgabe 1841, Seite 261.) Diese Frage, ob das Subjekt der Empfindungen Ding an sich, eine an sich bestehende, den Empfindungen gegenüber selbständige Wesenheit sei, „macht" einerseits Kant „nicht", will ihre Beantwortung als etwas die Erfahrung Überfliegendes nicht zulassen; andererseits liegt sie aber doch, wie wir gesehen haben, bejahend beantwortet seinem ganzen Standpunkte versteckter Weise als Voraussetzung zugrunde. Denn gibt es kein Ich als von den Empfindungen Verschiedenes und Unabhängiges, so sind die Empfindungen sozusagen auf eigenen Füssen stehende Realitäten, Dinge an sich; der Unterschied von Erscheinungen im Kantschen Sinne und Dingen an sich wäre vollkommen aufgehoben. (Denn dann sind die Empfindungen selbst die letzten Wesenheiten.) Ich, Empfindung und Ding an sich wären alle gleicherweise Dinge an sich, weil identisch!

Bei Berkeley dagegen ist das Ich, das Subjekt (welches Berkeley „Seele" oder „Geist" nennt) klipp und klar als der Träger der Empfindungen („Perzeptionen") ausgesprochen.* Daher herrscht auch bei ihm für jeden, der nicht schon mit Kantscher Verwirrung an ihn herantritt und sich von derselben nicht losmachen kann, erquickende Klarheit, strengste Präzision und Verständlichkeit.

Ein weiterer, meist aus solcher Verwirrung stammender Missverstand ist eine Behauptung, die man häufig zu hören bekommt und die doch ganz unberechtigt ist.

Nach dem Idealismus des Berkeley soll nämlich das Dasein anderer Subjekte, anderer Ichs ausser dem einen, in welchem das Phänomen der Aussenwelt dasteht, unmöglich gemacht, ausgeschlossen sein. So gut aber bei Berkeley ausser dem Subjekte die Gottheit (das Ding an sich) existiert, welche jenes Phänomen in ihm erzeugt; — auch wir wiesen

* „Dieses perzipierende tätige Wesen nenne ich dasjenige, was ich Gemüt, Seele oder Ich nenne; ein von allen meinen Perzeptionen (Empfindungen) ganz verschiedenes Ding, worin sie existieren." (B., Prinzipien, Kap. 2.)

(§ 19) nach, dass es ausser dem Ich noch ein von ihm Unabhängiges geben muss — ebensogut kann es ausser diesem Subjekte (vielleicht als ideelle Unterbrechungen in der Gottheit!) noch andere Subjekte geben. Nur darf man sich dieses „ausser“ dem Subjekte nicht als ein räumliches vorstellen, sondern als ein solches, in welchem das räumliche Ausser- und Nebeneinander nur aufgehobenes Moment ist. (§ 23.)

Zum Schlusse wollen wir noch kurz die Frage berühren, weshalb das naive, unverdorbene Menschenbewusstsein dazu gelangt, die Objekte der Aussenwelt für an sich selbst bestehende Dinge anzusehen. Warum erscheint ihm der wahre Sachverhalt, wenn es zum erstenmale darüber aufgeklärt wird, so sonderbar, wenn nicht schauderhaft? Antwort: Weil das gewöhnliche Menschenbewusstsein glaubt, dass dadurch, nämlich durch die Herabsetzung der äusseren Objekte zu Phänomenen, dieselben für blossen „Schein“ erklärt werden. Der Schein ist nämlich eine wahrgenommene Realität (§ 4, Traumgesicht, Halluzination, Sinnestäuschung, Illusion a. E. wenn in der Nacht ein alter Weidenbaum für einen Mann angesehen wird) — eine Realität, nach welcher wir uns nicht orientieren können; bei welcher wir, wenn wir sie nur als Orientierungsbehelf und nicht als Realität schlechthin betrachten (§ 4), durch die Gewalt der Tatsachen belehrt werden können, dass sie uns irre geführt. Dagegen können wir uns nach den Objekten der Aussenwelt tatsächlich orientieren. Sie lügen weder, noch täuschen sie uns. Und warum glaubt das gewöhnliche Menschenbewusstsein, dass mit Herabsetzung der Erfahrungsobjekte zu aufgehobenen Momenten des Ichs diese in blossen Schein verwandelt werden? Warum verwechselt es diese Herabsetzung zu Momenten mit einem Erklären für blossen Schein? Antwort: Weil es die Unterscheidung von absoluter und ideeller Selbständigkeit nicht streng durchführen kann, indem ihm kein Objekt absoluter Selbständigkeit bekannt ist. Die Dinge der Aussenwelt, nach denen wir uns orientieren, sind ihm die alleinigen Repräsentanten der Dinge an sich, die tatsächlich von

seinem Ich unabhängig sind, deren Dasein es intuitiv perzipiert. (§ 19.) Weil aber Dinge an sich nicht als Inhalte (direkt) in seiner Erfahrung vorkommen, überträgt es ihr Unabhängigsein auf ihre Repräsentanten; also auf die unabhängig von ihm in ihm aufgetauchten, zu Komplexen gesichteten Empfindungen, d. i. wahrgenommenen äusseren Objekte. Diese allein sind ihm als solche direkt bekannt und folglich kann es sich allein nach diesen behufs seiner Integrität orientieren.

Diesen wahrgenommenen Objekten legt der Mensch die Fähigkeit, ihn glücklich oder unglücklich zu machen, selbst bei, nicht den Dingen an sich, die allein ihn doch angehen, die allein ihn affizieren und die Objekte selbst erst in ihm hervorrufen (Malebranche). Weil die Objekte die Sprache sind, in der uns die Dinge an sich über die Affektionen, die wir von ihnen erhalten werden resp. erhalten können, belehren (Berkeley); — weil die äusseren Objekte das Mittel sind, mit dessen Hilfe wir Lust aufsuchen und Schmerzen aus dem Wege gehen und abhelfen können; darum werden sie gleich den von uns unabhängig existierenden Dingen respektiert und als solche angesehen. Genau so wie wir das Geld, mit Hilfe dessen wir Lust aufsuchen und Schmerzen verhindern können, gleich Lust und Schmerzen selbst respektieren, auf dasselbe die Fähigkeit, uns glücklich zu machen, die allein der Lust und dem Freisein von Leiden selbst zukommt, übertragen.

Das naive Menschengemüt kennt nur den Unterschied zwischen Repräsentanten (von Dingen an sich), die es deshalb „wirkliche" nennt und Nicht-Repräsentanten (Täuschungen, Schein), die es deshalb als „nicht wirkliche", bloss „scheinbare" bezeichnet. Es kennt nur diesen Unterschied, weil es nur gute und schlechte Repräsentanten von Dingen an sich, aber diese selbst nicht kennt; und somit auch nicht den Unterschied von Dingen an sich und deren Repräsentanten! Deshalb glaubt es, dass wenn die Dinge der Aussenwelt als keine an sich seienden behauptet werden, man sie als „nicht wirkliche", als blossen „Schein" ansieht.

Weil also die Objekte der Erfahrung Repräsentanten, Belehrungen gleichsam von den Dingen an sich sind (des Näheren hierüber im folgenden Abschnitte), protestiert das gewöhnliche Menschenbewusstsein mit Recht dagegen, sie zu blossem Schein, der keine solche Belehrung ist, herabzusetzen. Weil es aber die Dinge an sich nicht kennt, kann es dieselben nicht von diesen Belehrungen selbst unterscheiden; — es ist nur Dinge, die es kennt, zu unterscheiden gewohnt — begreiflicher Weise. Und darum sieht es diese Belehrungen, diese blossen Repräsentanten des uns Belehrenden, für das uns Belehrende selbst an. Weil es das naive Bewusstsein gar nichts angeht, weil es im praktischen Leben nicht den mindesten Belang hat, ob die uns tatsächlich zur Orientierung tauglichen und notwendigen Dinge an sich selbst bestehen oder nicht, Dinge an sich selbst oder nur Repräsentanten von solchen sind, — darum machen wir im gewöhnlichen Leben diesen Unterschied überhaupt nicht, ja haben nicht einmal ein Verständnis für diesen Unterschied; darum fällt es uns auch so schwer, ihn zum erstenmale zu machen und also den bei der Interpretation der primitivsten unserer Erfahrungen (in der Reflexion hierüber) sich unvermerkt einschleichenden Fehler zu korrigieren und ferne zu halten. Ist uns aber diese Korrektur gelungen, dann sehen wir auch, dass der Phänomenalismus nicht im geringsten unseren Erfahrungen und dem unmittelbaren Auffassen des gewöhnlichen Menschensinnes widerstreitet; so wenig wie der empirische geozentrische Standpunkt, das unmittelbare Auf- und Untergehen der Sonne für uns, in Widerspruch steht zum heliozentrischen Standpunkte.

Dritter Abschnitt.

Über den Parallelismus des Physischen und Psychischen.

§ 27.

Nach unseren bisherigen Ergebnissen bleibt vor allem die Frage nach dem Verhältnis der Vorgänge in unserem Leibe (unserem Organismus, Nervensystem u. s. w.) zu unseren Empfindungen zu erledigen. M. a. W. wir haben nun der Frage nach dem Verhältnisse unserer psychischen Zustände zu deren physischem Korrelate unsere vollste Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Anmerkung. Freilich gibt es keine Kluft zwischen Psychischem und Physischem. Beide (Empfindungen und Nervenreize, überhaupt Veränderungen im Organismus) sind bloss subjektive Phänomene, aufgehobene Momente in Ichwesen. (Voriger Abschnitt.) Aber vom empirischen Standpunkte machen wir diesen Unterschied. Psychisch nennen wir das, was nicht in der äusseren Erfahrung vorkommt, was wir nicht in unsere Raumesvorstellung verlegen; obwohl dasjenige, was wir dahin verlegen, das von uns danach physisch Genannte ebensosehr nur psychisch ist. — Wie wir des Weiteren hier sehen werden, nennen wir aufgehobene Momente unseres Ichs physisch, sofern sie einen Teil unseres Balancebildes ausmachen.

Dass die Vorgänge in unserem Leibe in einem bestimmten Verhältnisse zu unseren Empfindungen stehen, ist eine unserer Grunderfahrungen. Es ist unleugbare Erfahrungstatsache, dass, allgemein gesprochen, unser gesamtes Wohl und Wehe, ja jede unserer Empfindungen, jedes Gefühl in engster Beziehung steht zu den Vorgängen in unserem Leibe. Ja, es scheint, dass das Dasein, Auftreten unserer Empfindungen

in uns geradezu abhängig ist von diesen Geschehnissen in unserem Körper.

Dies letztere nimmt auch das gewöhnliche Menschenbewusstsein kritiklos als effektive Tatsache an, während wir nach unseren Resultaten aus den vorhergehenden Abschnitten diese Annahme verwerfen müssen. Wir werden also im folgenden die Annahme des naiven Menschensinnes näher prüfen und die ihm hiebei unvermerkt eingeschlichenen Fehler (Folgen des Ende vorigen Abschnittes erwähnten Fehlers!) korrigieren und abhalten.

Wenn nämlich, wie wir erwiesen, jeder Körper im Raume, also auch unser eigener Leib (Organismus), blosses subjektives Phänomen, blosses aufgehobenes Moment unserer Ichsubstanz ist; so kann das Auftreten unserer Empfindungen in uns nicht von Vorgängen in diesem unserem Leibe abhängen. M. a. W.: Unser eigener Körper, Nerven und Nervenreize in ihm, kann nicht dasjenige sein, was die Empfindungen in unserem Ich hervorruft, was unsere Empfindungen bewirkt. Denn was nicht selbständig als solches existiert, das kann auch nichts bewirken.

In den meisten Fällen ist ja das physische Gegenstück zu unseren Empfindungen, d. i. unser Organismus, Nervenreize und Nervenprozesse in ihm, überhaupt gar nicht vorhanden. Wenn nämlich der Organismus als solcher wie alle Körper nicht an sich existiert, er nicht etwa nur eine Kopie eines an sich seienden vorstellt, — so sind auch alle Vorgänge in ihm, Nervenprozesse u. s. w., nicht an sich als solche vorhanden, sondern nur als aufgehobene Momente in einem Subjekte (Ichwesen). Also existieren sie, wenn sie von keinem Subjekte wahrgenommen werden, als solche überhaupt nicht, weder als aufgehobene Momente, noch als solche an sich. Wie sollen nun also in diesem Falle unsere in uns auftauchenden Empfindungen in Abhängigkeit stehen von etwas, das absolut gar nicht vorhanden ist; von Nervenprozessen, die es überhaupt nicht gibt, weder an sich, noch als Momentenkomplex in irgend einem Ichwesen?!

Diese vermeintliche Abhängigkeit kann somit zunächst

in Wahrheit nur eine scheinbare sein. Wirklich abhängig ist das Ich hinsichtlich der in ihm auftauchenden Empfindungen von an sich bestehenden Realitäten. Das sahen wir im § 19. Die Empfindungen (mit eminentester Gewissheit die Schmerzempfindungen) werden im Ich von einem vom Ich unabhängig Existierenden (von einem „Dinge an sich") hervorgerufen. Diese vom Ich unabhängig existierende Realität ist uns direkt unbekannt und überdies mit den äusseren Körpern (also auch dem Organismus) inkongruent, da solche nicht an sich existieren. (Abschnitt II.) Die Empfindungen kommen also in Wahrheit durch Ichwesen und (überräumliche) Dinge an sich zustande, nicht durch den Organismus, resp. die organische Funktion der Nervenprozesse in ihm. Ihr Zustandekommen durch das Nervensystem kann also nur ein scheinbares sein. Jede Empfindung muss ihr wahres Zustandekommen in einer (uns freilich direkt absolut unbekannten) Art Einflussnahme der Dinge an sich auf das Ich haben, da sie eben in letzter Linie von diesen aus im Ich hervorgerufen wird.

Was zeigt nun in Wahrheit die Erfahrung über Nervenreiz und Nervenerregung? Offenbar nichts weiter, als dass jede Empfindung ihr Analogon in Nervenprozessen hat, welche aber, wie wir eben gesehen haben, nicht als das, wodurch die Empfindungen zustande kommen, angesehen werden dürfen. (Darüber, weshalb sie als die Grundlage, als das Vorhergehende, das Prius der Empfindungen erscheinen, im folgenden.) Dieses Analogon kann daher tatsächlich nur Begleiterscheinung des wahren Zustandekommens der Empfindungen, d. i. der Einflussnahme der Dinge an sich auf das Ich vorstellen. Genauer gesagt: Es muss Begleiterscheinung der Abhängigkeit des Ichs von den Dingen an sich und deren Beeinflussung, m. a. W. des Verhältnisses beider zu einander sein.

Anmerkung. Jede Änderung in der Einflussnahme der Dinge an sich auf das Ich können wir eine Änderung des Verhältnisses beider zu einander nennen. Wenn nämlich von zwei Dingen auch nur eines sich ändert (wenn sich auch nur seine Einflussnahme auf das andere ver-

ändert), so ändert sich eben damit auch das Verhältnis beider, bildlich: ihre Stellung, ihre Haltung, recte: ihr Sich-Verhalten zu einander.

So wie nun (nach Abschnitt II) das Feuer, das ich sehe, nicht die Ursache des Schmerzes sein kann, den ich empfinde, wenn ich mich ihm zu sehr nähere, — weil es nicht an sich existiert — sondern nur das „Zeichen“ ist, welches mich davor warnt (Berkeley); also so wie es das Zeichen für das künftige Zustandekommen des Schmerzes ist — so kann auch das Feuer, das mich gegenwärtig brennt (inklusive Brandwunden und damit verbundene Nervenerregung!) nur das Zeichen für das gegenwärtige Zustandekommen des Schmerzes sein. Und da dieses Zustandekommen von einer Einflussnahme von Seite der Dinge an sich auf mein Ich abhängt, ist auch das Feuer (inklusive Brandwunden und Nervenerregung u. s. w.) nur das Zeichen einer bestimmten, für mein Ich verhängnisvollen Einflussnahme der Dinge an sich; m. a. W. für ein solches verhängnisvolles, elendes Verhältnis meines Ichs zu ihnen. Alle Beeinträchtigungen meines Organismus sind solche Zeichen, wie alles flotte Funktionieren desselben Zeichen sind für günstige Verhältnisse meines Ichs zu den Dingen an sich. Der ganze Organismus ist also das Zeichen (die Erscheinung) für das jeweilige Verhältnis, die jeweilige Position beider zu einander.

Anmerkung. Nur der innige Zusammenhang von Nervenerregung und Empfindung ist Tatsache, keineswegs aber das vermeintliche Zustandekommen der Empfindung durch die Nervenerregung (Zustandekommen in Gehirn und Nerven!). Solch vermeintliches Zustandekommen hat ja noch niemand beobachtet. — Darum hat man auch in neuerer Zeit sehr weise sich entschlossen, nur von einem Parallelismus von Psychischem und Physischem zu sprechen.

Die enge Beziehung zwischen unseren Empfindungen einerseits und Nervenerregungen und Nervenprozessen in unserem Leibe andererseits kann somit in Wahrheit nur dann statthaben, wenn der eigene Leib ein blosses Zeichen, ein blosses Abbild ist; und zwar das Abbild des jeweiligen Verhältnisses des Ichs zu den Dingen an sich, welche es affizieren, d. i. von welchen die Empfindungen in ihm hervorgerufen

werden. Der Organismus muss Abbild der Abhängigkeit resp. des Abhängigkeitsverhältnisses des Ichs von den Dingen an sich sein; m. a. W. Abbild, Erscheinung des jeweiligen Verhältnisses, der jeweiligen Position beider zu einander.

Der leibliche Organismus stellt also die Erscheinung eines bestimmten Verhältnisses des Ichs zu den (es affizierenden) Dingen an sich vor. — Dieser Gedanke ist übrigens so einfach einleuchtend und so handgreiflich naheliegend, dass man sich vielmehr darüber wundern muss, dass er nicht längst schon als die einzig mögliche Erklärung des Grundes für den Parallelismus zwischen psychischem und physischem Geschehen in der Philosophie Darlegung und Eingang gefunden hat.

Anmerkung. Der Ausdruck Verhältnis, Position u. s. w. ist natürlich nur ein Hilfsausdruck. Und zwar vor allem deshalb, weil wir uns unter Position nur ein räumliches Verhältnis, eine räumliche Ordnung denken können, weil wir keine andere direkt kennen und uns vorzustellen imstande sind. Die wahre Ordnung der Dinge an sich, also auch ein Teil derselben, nämlich die Position unseres Ichs zu den Dingen an sich, ist eine überräumliche (§ 23). Sie kann schon deshalb keine räumliche sein, weil wir, wie oben ausgeführt, unter „Verhältnis" nur die Beeinflussung (Affektion) des Ichs durch die Dinge an sich verstehen. Übrigens wird sich uns im § 38 ergeben, dass Ichwesen und Dinge an sich überhaupt kein äusserlich-schematisches, also gleichgiltiges, sondern ein essentielles Verhältnis haben, ein sozusagen substrathaft-wesentangierendes.

Die Erkenntnis, dass Physisches und Psychisches Parallelerscheinungen vorstellen, hat sich wohl schon genügend Bahn gebrochen. Aber sie ist noch viel zu allgemein, darum in metaphysischer Hinsicht von zu geringem positivem Wert. Mit der blossen Konstatierung der Tatsache dieses Parallelismus sind wir noch weit davon entfernt, den näheren Grund desselben zu erkennen, resp. ihn (mit Ausschluss aller möglichen irrtümlichen Meinungen darüber) zu erklären. So kann z. B. die Auffassung des Spiritualismus ebensogut wie die unsrige, ja selbst die des Materialismus kann unter die Tatsache des erwähnten Parallelismus subsumiert werden. Es muss die soeben von uns gegebene

schärfere, speziellere Bestimmung erreicht werden, dass nämlich das physische Gegenstück zu unseren Empfindungen (d. i. die Nervenprozesse) die inadäquate Erscheinung des jeweiligen Verhältnisses unseres Ichs zu den (es affizierenden überräumlichen) Dingen an sich vorstellt.

Die blosse Tatsache des Parallelismus zwischen psychischem und physischem Geschehen, d. i. zwischen Empfindung einerseits und Nervenerregung andererseits wurde zuerst am besten von Fechner in seinen „Elementen der Psychophysik" dargelegt, findet sich dagegen am kürzesten und prägnantesten in Jodl's Psychologie (Stuttgart, Cotta 1896) ausgedrückt, woselbst der diesbezügliche § 24 des II. Kapitels folgendermassen lautet:

„Sollen nun die im vorstehenden dargelegten Tatsachen zu einer bestimmten Theorie über das Verhältnis des Psychischen und Physischen im menschlich-tierischen Organismus verwendet werden, so scheint sich als natürlichster Gedanke die Annahme zu ergeben, diese beiden Reihen des Geschehens, die physiologische und die psychologische seien zwei Seiten oder zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben Vorganges; jedem Bewusstseinsvorgang, welchen die innere Erfahrung aufweist, müsste nach dieser Hypothese ein physischer Vorgang oder eine Reihe von physischen Vorgängen in denjenigen Teilen der organischen Struktur entsprechen, an welche das Vorhandensein bewusster Tätigkeit geknüpft erscheint. Was also in der inneren Wahrnehmung als Vorstellung, Gefühl, Gedanke von bestimmtem Gehalt und bestimmter Färbung auftritt, das würde uns, wenn wir uns in demselben Moment zugleich als organischen Körper und in unserer physischen Struktur vollkommen durchsichtig vor Augen haben könnten, als eine Koordination molarer und molekularer Bewegungen der Zentralteile in Nervenzellen und Nervenfasern entgegentreten und umgekehrt. Nicht die einzelnen Hirnteile entsprechen bestimmten psychischen Zuständen; sie bilden nur die funktionelle Voraussetzung für bestimmte Molekular-Vorgänge im Gehirnplasma — geradeso wie ein elektrischer Apparat die Voraussetzung für bestimmte elektrische Zustände ist. Dieser Vorgang, nicht der morphologische Apparat, welcher ihn vermittelt, ist das Gegenstück zum Bewusstseinsvorgang."

§ 28.

Um das Wesen dieses Verhältnisses zwischen Ich und den (es affizierenden, uns direkt unbekannten) Realitäten an

sich, davon, wie wir gesehen, der leibliche Organismus die Erscheinung ist, besser zu verstehen, gehen wir noch einmal näher auf die Frage ein, was denn die Objekte der Aussenwelt, dazu auch unser eigener Organismus gehört, eigentlich vorstellen.

Die Objekte der Aussenwelt sind, wie wir sahen, wenngleich auch keine Dinge an sich, so doch Repräsentanten von solchen, Belehrungen gleichsam von ihnen zu unserer Orientierung. Zur Erhaltung unseres Ichs in möglichst grosser Integrität, d. i. wie man sich gewöhnlich ausdrückt, zu unserer „Selbsterhaltung“ sind das Bewusstsein von den Aussendingen, die Kenntnis derselben und das Sich-Richten nach ihnen unumgänglich notwendig. Dieses Sich-Richten, diese Orientierung selbst ist nichts weiter als die von uns gewonnene und ausgenützte Erfahrung, wie wir behufs unserer Integrität die Aussendinge als Data benützen sollen. Und diese Erfahrung entsteht dadurch, dass wir uns merken, was für Einwirkungen auf unser Ich (was für Empfindungen) wir von bestimmten Dingen, recte: bei bestimmter Konstellation derselben (untereinander und zu unserem eigenen Körper) erlitten haben. Und unser Ausnützen dieser gemachten Erfahrungen beruht, wie Hume es grossartig des Näheren ausgeführt hat, auf der Zuversicht, dass wir bei ähnlichen Dingen (d. i. bei ähnlicher Konstellation derselben untereinander und zu unserem eigenen Körper) ähnliche Einwirkungen zu erwarten haben. Das Sprichwort sagt: Ein gebranntes Kind scheut das Feuer — d. h. es hat die Zuversicht gefasst, dass das Feuer ein untrügliches, verlässliches „Zeichen“ ist, welches uns vor Schmerzen warnt. (Berkeley.) Dies und nichts anderes bedeutet das sog. Kennenlernen der Aussendinge, ihrer Eigenschaften, Wirkungen u. s. w.

Zunächst aber erscheint all unser Wohl und Wehe (das Auftauchen gemässer und nichtgemässer Empfindungen in unserer Ichsubstanz), d. i. die Integrität und Nicht-Integrität unseres Ichs abhängig von den Funktionen unseres eigenen Organismus; und zwar unser Wohl von dem ungehemmten, richtigen Funktionieren desselben. Ja, wir erfahren, dass selbst

alle unsere Orientierung nur bei solcher Integrität unseres Leibes möglich ist. Z. B. ist all unser Sich-Orientieren nur vermöge unserer Sinnesempfindungen möglich; diese aber tauchen nur bei Integrität der Sinnesorgane, der leitenden Nervenbahnen und der Zentralteile, also kurz, nur bei Integrität unseres leiblichen Organismus in unserem Ich auf. Ferner sehen wir, dass keine feste Grenze besteht zwischen den Vorgängen in unserem Leibe und solchen in den übrigen Aussendingen, indem unser Leib als ein Körper unter anderen Körpern erscheint und denselben Gesetzen unterworfen ist wie diese.

Kurz, all unser Wohl und Wehe, unsere gesamte jeweilige Integrität und Nichtintegrität, hat ihr Analogon, ihr Gegenstück, oder wie es im Leben fälschlich heisst, ihren „Grund" in der Integrität oder Nichtintegrität unseres Leibes. Wir wissen, dass der Leib mit seinen Organen und den Vorgängen in denselben blosse Erscheinung ist, dass es keinen ihm korrespondierenden an sich gibt. Somit kann natürlich, wie wir schon in § 27 genügend dargetan, dieser unser Leib nicht etwa „Grund" oder „Grundlage", sondern nur Erscheinung der Integrität resp. Nichtintegrität unseres Ichs sein. Oder genauer gesprochen: Der Leib ist Erscheinung desjenigen Verhältnisses der Dinge an sich zu unserem Ich, wovon dessen Integrität resp. Nichtintegrität abhängen. (Siehe § 27.)

Somit ist der eigene Leib, eben weil er Erscheinung unserer Integrität und Nichtintegrität ist, dadurch selbst ein Mittel zur Erhaltung dieser unserer Integrität. Und dies ist auf folgende Weise der Fall:

Wenn, wie wir gesehen, der Leib Erscheinung der gegenwärtigen Position des Ichs (zu den Dingen an sich) ist, so stellen natürlich auch die den Leib umgebenden Körper (und zwar deren Konstellation zu ihm) in gewissem Sinne die Erscheinung der kommenden Position des Ichs vor. Indem wir nun durch unser (mit unserem Wollen verbundenes) Eingreifen, wovon die Leibesaktion (die willkürliche Bewegung unserer Glieder) die Erscheinung ist, die Konstellation

der uns umgebenden Körper verändern, so müssen wir notwendig damit auch die kommenden (die uns bevorstehenden) Positionen unseres Ichs verändern. Denn die Veränderung der Konstellation der uns umgebenden Körper ist das Zeichen für die Veränderung unserer uns bevorstehenden Positionen.

Der nähere Sachverhalt ist hierbei folgender: Die den Leib umgebenden Körper stellen deshalb in gewissem Sinne die Erscheinung der kommenden Position des Ichs vor, weil sie unserer Erfahrung gemäss die bevorstehende Integrität resp. Nichtintegrität unseres Leibes vorherverkündigen; und damit auch die Integrität unseres Ichs selbst. Denn die Integrität des Leibes ist das Zeichen, die Erscheinung der Integrität des Ichs. Die uns umgebenden Körper und deren Stellung zu unserem Leibe (empirisch gesprochen: die von den uns umgebenden Körpern sich in unseren Leib fortpflanzenden Veränderungen) sind, obwohl sie blosse Zeichen vorstellen, doch eben An-zeichen, Vorherverkündiger des kommenden Verhältnisses unseres Ichs und damit der demselben bevorstehenden gemässen resp. nicht gemässen Affektionen. Und ebendeshalb werden sie, weil sie Vorherverkündiger der Affektionen, also ein diesen Vorhergehendes sind, vom gewöhnlichen unkritischen Bewusstsein fälschlich als ein sie Vorherbestimmendes, sie Verursachendes, d. i. als Grundlage unserer Empfindungen angesehen. — (Diese Zeichen bestimmen die kommenden Affektionen für uns vorher, d. h. zeigen sie uns an, bestimmen sie aber nicht an sich d. h. erzeugen sie nicht, sind kein Faktor ihres Zustandekommens.) — Die Begleiterscheinung, das Zeichen für die kommenden Positionen unseres Ichs wird hier fälschlich ebenso wie das Zeichen für die gegenwärtige Position als das Bestimmende, als die Grundlage desjenigen, dessen blosses Zeichen es ist, angenommen.

Wenn wir, wie wir des Weiteren oben sagten, durch unser mit unserem Wollen verbundenes Eingreifen, davon die Leibesaktion die Erscheinung ist, die Konstellation der uns umgebenden Körper verändern, so erhellt vor allem folgendes: Es muss uns hiernach offenbar möglich sein, ge-

wissermassen in die Dinge an sich einzugreifen, so nämlich, dass wir ihr kommendes (uns bevorstehendes) Verhältnis zu unserem Ich, wenn auch in nur sehr beschränktem Masse, verändern können; dass wir somit die (infolge dieses Verhältnisses) in uns auftauchenden Empfindungen teilweise vorher mitbestimmen, uns teilweise auswählen können. Denn es ist nach dem Bisherigen einleuchtend: Könnten wir das Verhältnis unseres Ichs zu den Dingen an sich nicht irgendwie ändern und mit vorherbestimmen; — so könnten wir auch die uns drohenden Affektionen, weil sie von jenem Verhältnisse abhängen, absolut in keiner Weise ändern, ihr Auftauchen oder Nicht-Auftauchen in uns niemals fördern resp. verhindern. D. h. wir könnten den uns drohenden Gefahren nie und nimmer aus dem Wege gehen; die ganze Erkenntnis der Aussenwelt wäre wertlos und unnütz.

Dieses erwähnte, mit unserem Wollen verbundene Eingreifen wird sehr häufig einfach mit unserem „Willen“ identifiziert. „Die Erfahrung lehrt“, so heisst es gewöhnlich, „dass wir durch unseren blossen Willen ruhende Glieder unseres Leibes in Bewegung setzen.“ Allein, wie wir wissen, kann auch das Inbewegungsetzen unserer Glieder, inklusive die Erregung der motorischen Nerven, Muskel u. s. w., kurz die ganze Leibesaktion nichts anderes als Erscheinung einer Veränderung in der Position des Ichs sein* — welche Veränderung allerdings ihren Ausgangspunkt im Ich hat. Wir können also nur behaupten, dass der Willensakt dasjenige ist, welches die Veränderung in der Position des Ichs hervorruft, von welcher Veränderung die Leibesaktion die Erscheinung ist. Der Wille kann also nicht selbst die Leibesaktion hervorrufen, er kann möglicherweise nur dasjenige sein, was die Veränderung des Verhältnisses zwischen Ich und Dingen an sich erzeugt, von welcher Ver-

* Deshalb, weil der Leib und alle Vorgänge in ihm blosse Erscheinung dieser Position des Ichs zu den Dingen an sich ist. — Dass Willensakt und Leibesaktion in keinem Kausalverhältnisse stehen, hat zuerst Schopenhauer am glänzendsten ausgeführt im zweiten Buche seines Hauptwerkes.

hältnisänderung die Bewegung der Glieder (zunächst die von den Zentralteilen ausgehende Erregung der motorischen Nerven) die Erscheinung ist.

Anmerkung. Allein das, was uns als Wille, Willensakt, Streben bekannt ist, muss, streng genommen, nicht das diese Veränderung (der Position beider) Hervorrufende selbst sein. Auch er ist perzipierter Inhalt, also Objekt für uns, was auch Schopenhauer, der doch den Willen für das „Ding an sich" erklärt, zugeben muss. (Im zweiten Teile und zweiten Buche seines Hauptwerkes, dem Abschnitte „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich.") Nur so weit der Wille perzipierter Inhalt ist, ist er uns direkt bekannt. Dieser perzipierte Inhalt als eine von uns empfundene Erschütterung unseres Ichs, als ein in uns Gesetztes, kann, wie oft erwähnt, nichts hervorrufen, nicht selbst tätig sein. Wohl aber kann der Willensakt ein von derjenigen Erschütterung unseres Ichs, welche jene Veränderung in der Position beider hervorruft, ideell Unabtrennbares und zugleich so Verwandtes sein, dass wir es mit einigem Fug und Recht gleichfalls „Wille" nennen können. Und dies ist auch höchst wahrscheinlich. Denn unser Ich geht, wie wir aus der alltäglichsten Erfahrung wissen, den nicht gemässen Affektionen aus dem Wege, flieht sie, geht den gemässen entgegen, kurz „greift ein" in Dinge an sich, ist „tätig", um gewisse Affektionen zu erlangen und um anderen zu entgehen. Solche Tätigkeit aber, solches Fliehen und Entgegengehen, um etwas zu erreichen oder zu vermeiden, ist eben das Spezifische dessen, was wir unter die Begriffe „Wille", „Streben" subsumieren.

Ob aber nun der von uns perzipierte Willensakt selbst das die Veränderung der Position Hervorrufende ist, selbst das ist, was also in die Dinge an sich (ihre Position zum Ich) eingreift oder auch wieder nur Erscheinung* des Eingreifens vorstellt — ist hier ohne Belang. Wir wissen nur, dass das Ich, sofern es will, sofern es willensaktiv ist, in die Dinge an sich eingreift, und dass die Leibesaktion nur die äussere, räumlich angeschaute Erscheinung dieses Eingreifens für uns vorstellt.

§ 29.

Dieses Eingreifen von Seite des Ichs in die Dinge an sich ist, wie wir gesehen, allein dasjenige, was dem Ich er-

---

* Allerdings unmittelbare Erscheinung des Eingreifens des Ichs, weil sie mit diesem Eingreifen selbst unmittelbar zusammenhängt.

möglicht, den bevorstehenden gemässen Affektionen gleichsam entgegen, den ihm drohenden nicht gemässen aus dem Wege gehen zu können. Dieses mit dem Willen, den Willensakten verbundene Eingreifen ist, wie die Erfahrung lehrt, zunächst im Wachen immerwährend notwendig. Alles Sich-Orientieren, alles mit willkürlichen Bewegungen verknüpfte Tun, also alle unsere Handlungen des ganzen Lebens sind im Grunde ein solches Eingreifen von Seite unseres Ichs und demgemäss etwas, das unser Ich, wenn es sich in seiner Integrität erhalten will, zu tun gezwungen ist. (Empirisch gesprochen: Ohne willkürliche Bewegungen könnten wir wie alle höher organisierten Tiere absolut nicht bestehen.) Wir wissen: Das Ich muss eingreifen, um den ihm allseitig drohenden nicht gemässen Positionen (und damit den davon abhängenden nicht gemässen Affektionen) vorher auszuweichen, d. h. es muss in Wahrheit so eingreifen, dass es nicht in solche ihm der Möglichkeit nach bevorstehende Positionen gerät, durch welche nicht gemässe Affektionen in ihm hervorgerufen werden. Dieses fortwährende Eingreifen, dieses fortwährende Fliehen der nicht gemässen und Aufsuchen der gemässen Positionen, die Tätigkeit, sich immer in den gemässen Positionen zu erhalten resp. immer nur in gemässe zu geraten, — das können wir am zutreffendsten mit dem Ausdrucke „Balancieren“ bezeichnen. Denn empirisch genommen verstehen wir unter einem Balancieren unsererseits nichts anderes, als dass wir fortwährend so eingreifen, auf dass wir uns in einer bestimmten Lage, Stellung erhalten und zwar dadurch, dass wir dem stets drohenden Verdrängtwerden aus dieser unserer Lage beständig entgegenarbeiten mit Hilfe bestimmter Empfindungen, im allgemeinen mit Hilfe der Gleichgewichtsempfindungen unseres Körpers. Ja es ist einzusehen, dass alle empirische Balance, weil sie sich in Wahrheit zuletzt nicht auf die äusseren Körper, sondern auf die Dinge an sich bezieht, — ein Eingreifen in die Dinge an sich ist, um sich in gewollter Position zu ihnen weiter zu erhalten. Alle empirische Balance stellt also nur einen blossen Spezialfall des fortwährenden Balancierens des Ichs hin-

sichtlich seiner Positionen zu den Dingen an sich vor. Jede willkürliche Bewegung ist schon ein solcher Eingriff in die Dinge an sich, um sich in günstiger Position zu ihnen (wovon die Integrität des Leibes die Erscheinung ist) zu erhalten; — ein ebensolcher Eingriff wie alles sonstige Ausführen von komplizierteren (willkürlichen) Bewegungen, welche wir im gewöhnlichen Leben Balancieren oder Balance-halten nennen. Der Seiltänzer weicht eben auch nur den ihm allseitig drohenden nicht gemässen Positionen seines Ichs zu den Dingen an sich aus, von welchem Ausweichen das Einhalten des Schwerpunktes über dem Seile, wie wir wissen, nur die Erscheinung sein kann. Und sein Ausweichen geschieht gleichfalls nur auf bestimmte Empfindungen hin und zwar auf gewisse Gleichgewichtsempfindungen hin — die Gleichgewichtsstange dient ihm nur als Mikroskop gleichsam für die einfachen Gleichgewichtsempfindungen seines Körpers.

Ebenfalls auf solche Empfindungen hin (Wahrnehmung äusserer Körper, welche die Zeichen, Vorherverkündiger sind für gewisse dem Ich bevorstehende Positionen) greift das Ich jederzeit in die Dinge an sich ein, um sich in gewisser Position zu ihnen weiter zu erhalten. Ja wir sehen hiermit, dass diejenigen Komplexe von willkürlichen Bewegungen, welche wir im gewöhnlichen Leben ein Balancieren nennen, in Wahrheit nichts anderes sind als ein solches Eingreifen in die Dinge an sich, wie es überhaupt eine jede, wie immer geartete willkürliche Bewegung ist; — nur mit dem Unterschiede, dass im ersteren Falle das Ich solchen seiner Position allseitig drohenden Verschiebungen m e h r ausgesetzt ist als im letzteren. Und von diesem Mehr-Ausgesetztsein und dem Überwinden resp. glücklichem Ausweichen vor den drohenden Verschiebungen seiner Position ist das empirische Balancieren, das Gleichgewichthalten (beim Seiltanzen, Reiten, Radfahren, Eislaufen u. s. w., ja selbst beim Gehen und Stehen, das ebenso erst gelernt werden muss) nur die Erscheinung.

Aber das Wesentliche dieses B a l a n c i e r e n s findet bei einer j e d e n w i l l k ü r l i c h e n B e w e g u n g unseres Körpers statt; bei der einfachsten wie bei der kompliziertesten ist es

ein Eingreifen in die Dinge an sich und bezieht sich in Wahrheit nur auf das Verhältnis des Ichs zu den Dingen an sich, nicht aber auf Verhältnisse des Körpers (Organismus) zu anderen Körpern.

Anmerkung. Bei äusseren Körpern kann man wohl von Gleichgewichtslagen, aber nicht von einem Balancieren sprechen. Wenn ich z. B. einen Stock am Finger balanciere, so balanciert streng genommen nicht er auf mir, sondern ich mit ihm, d. h. ich suche (um bestimmte Affektionen zu erhalten, d. i. den Wahrnehmungskomplex des Stehens des Stockes auf meinem Finger) so einzugreifen, dass ich immer bestimmte Affektionen erhalte, die nur durch eben dieses bestimmte Eingreifen zu erhalten sind. Und hierbei balanciere ich allerdings nicht direkt, um meine Integrität zu sichern, aber um sie zu erhöhen, nämlich mein Kraftgefühl im Gelingen des Gewollten zu stärken, die Freude zu haben, anderen meine Geschicklichkeit zeigen zu können, oder auch nur, um wirklich meine Nicht-Integrität, z. B. die Langeweile zu verscheuchen.

Genau nun so wie die willkürlichen sind auch die unwillkürlichen Bewegungen unseres Leibesorganismus als ein solches Ausweichen, Zurückweichen vor nicht gemässen Positionen anzusprechen. Und zwar ebenfalls als ein Ausweichen auf bestimmte Empfindungen hin. Sie sind demgemäss gleicher Weise Erscheinung eines solchen Balancierens — indem sie ebenfalls zur Erscheinung bringen, wie das Ich auf gewisse Empfindungen hin sein Eingreifen in die Dinge an sich behufs Weitererhaltung seiner Integrität modifiziert resp. einrichtet, reguliert.

Anmerkung. Der Atmungsprozess ist das beste Beispiel für das Balancehalten unseres Ichs, sofern solches auch bei unwillkürlichen Bewegungen des Leibes (welche zweckmässig sind für dessen Erhaltung) statthat; — weil die Atmung nur teilweise willkürlich ist, also eine Art Mittelstellung zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen einnimmt. Hier erfolgt ebenfalls ein Eingreifen unseres Ichs auf Empfindungen (d. i. hier die Atemnot) hin. Aber hier brauchen wir nicht erst zu lernen, wie wir eingreifen sollen, weil diese Empfindung (Unlust der Atemnot) nicht indifferent ist wie die Sinnesempfindung. Das Ich ist in eine solche nicht gemässe Position geraten, wovon die Unlustempfindung in ihm die Folge ist; die Position wird immer ungemässer, ungünstiger,

die Unlustempfindung immer grösser. Ist nun seine Position im übrigen intakt (wovon die Integrität des Leibes und günstige Umgebung desselben, atmosphärische Luft u. s. w. die Erscheinung sind — zwischen dem Leib und seiner Umgebung besteht keine feste Grenze, wir müssen also auch die ihn unmittelbar umgebende Luft wie die in ihm befindliche mit zur Erscheinung der Integrität rechnen), so kann es sich, wie wir wissen, durch blosses Eingreifen, davon die Atmungstätigkeit die Erscheinung ist, gleichsam aus dieser nicht gemässen Position herausarbeiten, recte: von nun ab wieder zu gemässen kommen. Durch blosses Eingreifen (in die Dinge an sich) arbeitet das Ich solchem Geraten in nicht gemässe Positionen und zwar in solche, die ihm immerfort drohen, wirksam entgegen. Das auf die blosse Unlustempfindung der (wenn auch nur beginnenden) Atemnot hin erfolgende Eingreifen verscheucht die nicht gemässe Position — ebenso wie unser bei den rein willkürlichen Bewegungen auf indifferente Sinnesempfindungen hin erfolgende Eingreifen es tut.

In beiden Fällen muss also das Ich in der Lage sein, durch blosses Eingreifen den ihm drohenden ungünstigen Positionen zu entgehen. Hier (bei der willkürlichen Bewegung) ist die Wahrnehmung der Aussendinge, dort (bei den unwillkürlichen, am deutlichsten bei den Reflexbewegungen) ist die Unlustempfindung das betreffende Zeichen, die Anzeige für das Ich, den bevorstehenden Positionen aus dem Wege zu gehen. Auf diese blosse Anzeige hin, die es erhält, weicht es aus, d. h. greift ein in die Dinge an sich — welches Eingreifen mit dem wirklichen Ausweichen zusammenfällt. D. h. dem Ich, welches ausweichen will und zu diesem Behufe eingreift, gelingt das Ausweichen. Und dies ist überaus charakteristisch. Dieses Eingreifen, welches das Ausweichen zum Ziele hat, gelingt nämlich nicht immer, sondern nur bei intaktem Organismus, d. i. in Wahrheit bei jener gemässen Position, von welcher der intakte, flott funktionierende Organismus die Erscheinung ist. Z. B. bei Lähmungen gelingen die willkürlichen Bewegungen nur unvollkommen oder

gar nicht, bei zugeschnürter Kehle hilft kein Ringen nach Atem, in sauerstoffloser Luft hilft alles Atemholen nichts. Wir müssen uns den Sachverhalt folgendermassen vorstellen: Gegen jede schlechte Position, in die das Ich gerät, wehrt es sich, greift ein, um sie los zu werden, aber nicht immer hilft das Sich-Wehren. Wir müssen annehmen, dass dort, wo es hilft, die Position des Ichs schon eine so günstige ist, dass das sozusagen natürliche Reagieren des Ichs darauf (das Sich-Wehren dagegen) schon das Ausweichen vor den drohenden ungünstigen Positionen zur Folge hat. Diese so günstige Position erscheint als intakter Organismus und alles Reagieren des Ich zielt darauf, diese Position zu erhalten. Es ist eine Balance des Ichs, sich darin zu erhalten, welche auch, wie wir gesehen haben, als empirische Balance erscheint, sobald das Sich-Erhalten in dieser Position prekärer, schwerer wird — von diesem Sich-Erhalten in solcher bedrohlicher Position ist dann die empirische Balance die Erscheinung; das fortwährende, sichtbare Wanken und Schwanken, das trotzdem fortwährende Überwinden dieses Schwankens, das Einhalten des Gleichgewichtes, der Kampf um die Erhaltung in diesem.

Um alles kurz zusammenzufassen: Die Funktionen unseres Organismus sind die Erscheinung der Balance unseres Ichs, d. i. eines Balancierens desselben in seiner Position zu den es affizierenden Dingen an sich und zwar hinsichtlich der von diesen zu erhaltenden Affektionen. Der Organismus wie die ihn umgebende Körperwelt, von der er durch keine feste Grenze geschieden und inmitten welcher er als Zentrum erscheint, ist blosses Balancebild, d. h. ein Orientierungsmittel für das Ich behufs Erhaltung seiner Balance, d. i. behufs Erhaltung der Integrität des Ichs in Bezug auf Wohl und Wehe.

§ 30.

Den von uns soeben dargelegten Sachverhalt hat von allen Philosophen Herbart am bestimmtesten konzipiert.

Seine Lehre von „den Selbsterhaltungen der Seele“ recte: des Ichs gegen die „Realen“, d. i. die realen Wesen an sich, von deren „Zusammentreffen“ — (welches Zusammentreffen wie die zusammentreffenden Wesen selbst, also: die Position von Ich und Dingen an sich zu einander uns auf keine Weise direkt bekannt sind) — die einzelnen Empfindungen des Ichs abhängen; — diese seine Lehre stimmt in den wesentlichsten Grundzügen am meisten mit unseren Ausführungen überein. „Die Seele“ (recte: das Ich) erkennt nach ihm nicht die Realen, mit denen sie „zusammentrifft“, d. i. die Dinge an sich, sie wird nur „in verschiedene Relationen gegen sie verwickelt“, d. i. gerät in verschiedene Positionen zu ihnen und ihr „bleibt das Eigentümliche der einzelnen Selbsterhaltungen“ ihrer, d. h. ihr bleiben nur die jeweiligen aus diesen Relationen (Positionen) resultierenden Affektionen, d. i. ihre Empfindungen.

Herbart sagt: „Die verschiedenen Empfindungen des Menschen sind nichts anderes als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiss, dass sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen (also auch deren eigenes Wesen, fügen wir hinzu) ihr auf keine Weise bekannt werden können.“ (Herbart, Metaphysik § 236.)

Die Wahrheit also, dass das Ich seiner „Selbsterhaltung“, d. i. Erhaltung seiner Integrität wegen im Kampfe gleichsam mit den Dingen an sich steht, weil von den verschiedenen Relationen seiner zu den Dingen an sich, von dem verschiedenen Zusammentreffen mit ihnen, seine Affektionen, sein Wohl und Wehe abhängt — sowie, dass unsere Relationen zu den Dingen an sich wie diese uns selbst direkt unbekannt sind, das alles hat Herbart vollkommen richtig erfasst und eingesehen. Es fehlt nur noch die Einsicht der daraus doch unmittelbar sich ergebenden Tatsache, dass der Leib die Erscheinung der jeweiligen Relation (Position) des Ichs zu den Dingen an sich vorstellt. Diese Wahrheit finden wir wieder

bei Schopenhauer konzipiert, so unklar und unpräzise dieser Denker sie auch ausdrückt. Sie lässt sich, wenn vielleicht auch nur als eine Art Ahnung des wahren Sachverhaltes erkennen in seinem Satze: „Der Leib ist der Wille räumlich angeschaut", insofern er das Ich geradezu als „Wille", „Wille zum Leben" bezeichnet. — Schopenhauers „Wille" ist Fichtes „Ich", aber als an sich wollendes bestimmt, jedoch einfach (wer weiss nicht warum?) bloss „Wille" genannt. — Unser Leib ist tatsächlich nichts anderes, als die Position, die Balance des Ichs räumlich angeschaut, d. h. ist die Erscheinung dieser Position, und zwar des wollenden Ichs, des günstige Positionen, weil seine Integrität wollenden. Aber das Ich selbst räumlich angeschaut, die Erscheinung des Ichs selbst ist der Leib nicht. Vielmehr ist er zunächst wie die übrigen Körper der Aussenwelt Erscheinung der Dinge an sich, allerdings zugleich auch Erscheinung eines gewissen Beherrschtwerdens dieser Dinge an sich (resp. eines Teiles derselben) von Seite des Ichs. Denn das Balancieren ist ja ein Eingreifen in die Dinge an sich, also gewissermassen ein Kampf mit denselben, sich ihnen gegenüber in bestimmter Position zu erhalten, somit teilweise eine Art Herrschaft über sie in Bezug auf die Position zu ihnen auszuüben. Es ist dies eigentlich nur ein relativ geringes Sich-Losmachen von der absoluten Abhängigkeit von den Dingen an sich. Die Beschädigung des Organismus ist eine Art Wanken, eine Abnahme, der Tod das Aufhören dieses Beherrschens. — Und dieses Beherrschen ist nur bei derjenigen günstigen Position möglich, von welcher der gesunde, intakte Leib die Erscheinung ist. Darum kann man auch in gewissem Sinne sagen, dass der Leib die Erscheinung dieser relativen Herrschaft sei.

Anmerkung. Wie wir aus § 29 wissen, ist der Organismus die Erscheinung derjenigen Position des Ichs, nach welcher es durch blosses Sich-Wehren den unmittelbar drohenden ungünstigen Positionen, sowie auch den nicht unmittelbar bevorstehenden teilweise ausweichen, sie in vielen Fällen vermeiden kann. Ersteren weicht das Ich durch die unwillkürlichen, letzteren durch die willkürlichen (durch die Sinnesempfindungen vermittelten) Bewegungen aus. D. h. in Wahrheit sind diese Bewegungen nur die Erscheinung dieses Ausweichens. — Wie

die Erfahrung lehrt, ist es möglich, dass trotzdem das Ich noch die erwähnte Position (nach der es durch blosses Sich-Wehren ausweicht), davon die Grundkonstitution des Leibes die Erscheinung ist, in der Hauptsache inne hat, es sich doch in sehr schlechten Verhältnissen befinde. Empirisch gesprochen: Es gibt minder gefährliche und doch zugleich sehr qualvolle Zustände, Krankheiten; wie es auch umgekehrt gefährliche, aber minder schmerzliche, ja nicht selten ganz schmerzlose Verhältnisse für uns gibt. D. h. in Wahrheit auch bei grosser Erschütterung und Gefährdung der erwähnten Position (z. B. schlechtem objektivem Befund) ist ein im übrigen günstiges Verhältnis zu den Dingen an sich (guter subjektiver Befund) möglich. Der Leib ist also im gewissen Sinne auch Erscheinung der Qualität (sozusagen) der Positionen des Ichs, wenngleich er zunächst Erscheinung der eben erwähnten Art der Position, welche wir deren Quantität oder Intensität (sit venia verbis!) symbolisch nennen könnten, vorstellt.

Der oben erwähnte Fehler kehrt bei Schopenhauer sehr häufig wieder. Z. B. ist nach ihm „das Gehirn der Wille zu erkennen, räumlich angeschaut“. Wie sich aber aus unseren Resultaten von selbst ergibt, ist das Gehirn nur die Erscheinung derjenigen Position, Balance des Ichs, vermöge deren es erkennt, d. h. sich nach den von den Dingen an sich erhaltenen Affektionen orientiert; aus diesen Affektionen, Empfindungskomplexen sich das Bild seiner Balance aufbaut und konstruiert; welches Balancebild (Anschauung und Vorstellung der Aussenwelt) nur sein Orientierungsbehelf zur Einhaltung und Weitererhaltung dieser seiner Balance ist. — Geradezu läppisch muss aber der Satz, die reale Welt sei „Gehirnfunktion“, erscheinen bei einem Denker, der den Leib und damit auch das Gehirn für blosse Erscheinung erklärt. Was nur Erscheinung ist, also als solches nicht existiert, kann auch als solches nichts bewirken, keine Funktion ausüben. Wenn ich einfach für mich anschaue, vorstelle, denke und niemand mich (die Erscheinung meiner Position, meinen Leib, inklusive mein Gehirn) wahrnimmt, so ist mein Gehirn, weil blosse Erscheinung, Wahrnehmung und nun niemandes Wahrnehmung als solches gar nicht vorhanden (was auch Schopenhauer zugibt), — von ihm kann also auch nichts bewirkt werden. Nein, die reale Welt, weil Wahrnehmungskomplex (wie alles

Empfinden, Wahrnehmen, Denken) ist Funktion des Ichs, aufgehobenes Moment in ihm; allerdings erst ermöglicht, hervorgerufen durch eine bestimmte Position des Ichs, von welcher Position nun der Leib, näher das Gehirn und die mit ihm durch die Nerven leitend verbundenen Sinnesorgane die blosse Erscheinung sind.

Die Wahrheit, dass der Organismus wie die gesamte Körperwelt ein Orientierungsmittel für unser Ich zur Erhaltung seiner Integrität vorstellt — das wissen wir alle von Haus aus, darüber braucht uns nicht erst die Philosophie zu belehren. Was aber die Philosophie zu tun hat, ist eben, dieses unser Wissen ganz unverfälscht aus der unmittelbaren Perzeption in unsere Reflexion hinüberzuleiten und alle bei der Interpretation unserer unmittelbarsten Erfahrungen sich einschleichenden Fehler gründlich zu entfernen. Denn auch nur dies eben erwähnte Wissen haben wir, nur das perzipieren wir unmittelbar, — nichts mehr. Wer z. B. (wie wir es auch alle von Haus aus tun) die Integrität des Organismus für die „Grundlage“ der Integrität des Ichs ansieht, bei dem hat sich, wie schon § 28 dargetan, eine Verwechslung in der Reflexion eingeschlichen, nämlich die Identifizierung des vorher Anzeigenden mit dem Verursachenden. Beide, das vorher Anzeigende und das Verursachende sind nämlich ein Vorhergehendes. Der Fehlschluss: *post hoc, ergo propter hoc*, nistet sich also so früh als möglich bei uns ein und je früher er es tut, desto schwerer wird es uns, ihn loszuwerden. In diesem Fehlschlusse, in dieser Verwechslung werden wir noch bestärkt durch den Umstand, dass wir durch beliebiges Einwirken auf unseren Organismus beliebige Empfindungen in unserem Ich hervorrufen können. So erscheinen die Vorgänge im Organismus, d. h. die physischen Vorgänge als der Grund, als die Grundlage der psychischen. Allerdings ist die Erhaltung des Organismus Mittel zur Erhaltung der Integrität des Ichs; allerdings können wir durch Einwirken auf unseren Organismus (Reiben, Stossen, Wärmen, Laufen) die verschiedenartigsten Zustände des Ichs beliebig hervorrufen. Aber diese Einwirkungen auf den Organismus sind selbst

nichts weiter als Erscheinungen von bestimmten Einwirkungen unseres Ichs auf die Dinge an sich und umgekehrt, von Änderungen also in der Position beider; welche Einwirkungen, Änderungen uns wie das, worauf sie sich beziehen (d. i. Ich und Dinge an sich) in keiner direkten Anschauung gegeben sind. So wie der Organismus und die ihn umgebenden Körper blosse Erscheinungen sind, so sind auch alle Einwirkungen auf den Organismus (von Seite der Körper auf ihn wie umgekehrt von ihm auf diese) blosse Erscheinungen; allerdings *Erscheinungen von Einwirkungen*, aber nur von Einwirkungen des Ichs auf die Dinge an sich und umgekehrt.

Die Ausdrücke Affiziertwerden, Position, Balance u. s. w. sind wir aber, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, in dem dargelegten Sinne vollinhaltlich berechtigt, zu gebrauchen, weil diese Begriffe selbst nur in Bezug auf das Ich und die Dinge an sich Geltung haben. Sie sind aus blossen Zuständen des Ichs abstrahiert, worin dasselbe seine Abhängigkeit von Dingen, die an sich selbst bestehen (wenn auch diese Dinge nicht selbst) perzipiert; nur in der Reflexion über sie werden diese Zustände fälschlich infolge der dargelegten Verwechslung als von dem Organismus und der Körperwelt herrührend gedacht.

Diese Begriffe sind eben nur der Ausdruck, die Bezeichnung von Tatsachen, und zwar von Zuständen des Ichs, die seine Abhängigkeit von den Dingen an sich dokumentieren und die gegenseitige Einflussnahme beider aufeinander, ohne jedoch das Wesen dieser Einflussnahme, dieses Zustandekommens der betreffenden Zustände auch nur im mindesten *direkt* zu bestimmen. So wie auch die Ausdrücke für den jeweiligen Effekt solcher Einflussnahme, d. i. für die Empfindungen, Wahrnehmungen, Schmerz u. s. w. uns ihrer Tatsache und Wahrheit, ja diese überdies uns ihrem Inhalte nach direkt bekannt sind, ohne dass wir freilich das Wesen dieses ihres Zustandekommens näher begreifen; weil uns eben die Wesen, wodurch sie zustande kommen, ihrem wahren Ansich nach unbekannt bleiben.

Die richtige Einhaltung der Balance ist, wie wir wissen, mit Lustgefühlen, mit der Annehmlichkeit des Kraftgefühles, mit der Freude des Gelingens des Gewollten, den gemässen Vitalempfindungen verbunden. Je erhöhter, je komplizierter die Balance wird, und die Erhaltung derselben gelingt, was in jeder mit dem Gefühle der Kraft und Lust verbundenen Tätigkeit und Arbeit, dem Spiele, dem Sport, ja nicht selten selbst im Kampfe der Fall ist, desto mehr steigt die Annehmlichkeit des Lebensgefühles. Darum heisst auch im alltäglichen Sprachgebrauche ein Leben, das sich als ein solches erhöhtes und demnach an günstigen Affektionen reiches Balancieren darstellt, erst ein rechtes „Leben". Eine jede solche Erhöhung der Balance ist gleichsam eine Balance in der Balance des Lebens, vergleichbar der Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

Anmerkung. Wie wir also gewissermassen einer Balance in der Balance begegnen, so gibt es auch Balancebilder in dem Balancebilde der anschaulichen Welt und zwar nicht bloss künstliche, sondern auch natürliche. Das interessanteste und deshalb auch am leichtesten misszudeutende der letzteren ist das Netzhautbild des menschlich-tierischen Auges. Dieses Netzhautbild ist nach dem Bisherigen selbstverständlich keineswegs das Balancebild selbst, welches das Ich erhält, sondern nur Abbild desselben — ein Bild dieses Balancebildes; welches Bild ja auch nicht für das betreffende Ich selbst, sondern nur für ein fremdes Ich (welches die Erscheinung der Position des ersteren Ichs genauer betrachtet) dasteht. „Das Netzhautbild ist (wie nicht nachdrücklich genug betont werden kann) doch keineswegs mit unserem Gesichtsbilde identisch. Das Bewusstsein oder die Seele schaut nicht (wie man sich den Vorgang oft allzu naiv vorgestellt hat) das Netzhautbild an, wie ein aufrecht hinter der Retina (Netzhaut) stehender Beobachter. Bilder auf der Retina sind überhaupt nur für denjenigen vorhanden, der die Netzhaut eines fremden Auges sieht. Der Raum der wirklich gesehenen Welt und der Raum des Netzhautbildchens sind nicht identisch." (Jodl, Psychologie 5. Kap. § 135.) Natürlich, der Raum,

der von einem Ich als Raum der wirklich gesehenen Welt wahrgenommen wird, ist Momentenkomplex dieses Ichs (§ 21), welcher von der Fläche, dem Raume, den das Netzhautbildchen einnimmt, gänzlich verschieden ist. Denn der Raum der von einem Ich gesehenen Aussenwelt ist Moment dieses Ichs, der Raum des Netzhautbildchens aber (da ja das Netzhautbild nur für den fremden Beobachter dasteht), Moment eines fremden Ichs; welches Moment nur einen kleinen Teil des Momentenkomplexes der von diesem fremden Ich wahrgenommenen Welt und ihres Raumes bildet.

Dem unkritischen Bewusstsein scheint das Netzhautbild ein empirischer Beweis dafür zu sein, dass die Dinge, die es abbildet, Dinge an sich selbst sind. Das Netzhautbild ist aber, wie sich aus unseren Resultaten von selbst ergibt, nur die Erscheinung eines Teiles derjenigen Position, Balance des Ichs, vermöge deren das Ich ein Bild seiner ganzen Balance, sein Balancebild erst erhält. Es ist Erscheinung eines Teiles derjenigen Position, (symbolisch sagen wir:) desjenigen Apparates, vermöge dessen das Ich sich sein Balancebild aus Affektionen aufbaut. Die Erscheinung dieses ganzen Apparates ist der Organismus, näher Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge; und ein Teil der Erscheinung dieses ganzen Apparates ist eben auch das Netzhautbild. (Es findet sich im Sinnesapparat des Auges vor.)

Da also der Organismus als Apparat der Aufnahme des Balancebildes erscheint (Erscheinung dieses Apparates ist), so muss die Erscheinung der Aufnahme des Balancebildes selbst (Gehirn, Sinneswerkzeuge, darunter das Netzhautbild) dieselben Gesetze befolgen wie die Erscheinung des ganzen Apparates, der ganzen Position (d. i. wie der Organismus) — durch welche Position diese Aufnahme zustande kommt. Netzhautbild und Organismus müssen daher dieselben Gesetze befolgen, *ejusdem generis* sein. Ebenso müssen nun auch Organismus und Körperwelt dieselben Gesetze befolgen, da ersterer selbst einen Teil dieses ganzen Balancebildes (Körperwelt) vorstellt.

Daraus folgt aber, dass das im Organismus erscheinende Bild der Aussenwelt (das Netzhautbild) kein Bild an sich existierender Dinge vorstellt. Denn eben, weil der Organismus nur die Erscheinung des Apparates zur Aufnahme des Balancebildes darstellt, ist also auch (und dies ist der Kernpunkt der Sache!) die Aufnahme dieses Balancebildes von Seite des Organismus (zu welcher Aufnahme eben auch das Netzhautbild gehört) nur Erscheinung der wirklichen Aufnahme des Balancebildes von Seite des Ichs; weshalb diese Erscheinung der Aufnahme nur mit der Erscheinung des Aufgenommenen (mit der Erscheinung der Balance, d. i. mit dem Organismus inmitten der Körperwelt), nicht aber mit dem Aufgenommenen selbst (mit der Balance selbst und damit zugleich mit dem Ich und den Dingen an sich) *ejusdem generis* sein, dieselben Gesetze befolgen kann.

§ 31.

Die reale Welt ist, wie des öfteren gezeigt, Orientierungsbild für das Ich in Bezug auf die ihm vonseiten der Dinge an sich drohenden Affektionen, Veränderungen. Wir kennen die uns drohenden, bevorstehenden Positionen, und damit die aus denselben sich für uns ergebenden Affektionen nicht direkt, weil das Wesen der Dinge an sich (und unserer Position zu denselben) unserer Erkenntnis verschlossen ist. Wir kennen unsere Position und die uns bevorstehenden Empfindungen nur indirekt, nämlich aus unserem Balancebilde. Gleichwie ein Balance haltender Seilkünstler auch nicht seine Balance als solche an sich kennt, sondern nur aus blossen indirekten Daten, Druck- und Gleichgewichtsempfindungen, auf sie und ihre fortwährend wechselnden kleinen Verschiebungen schliesst und dieselben hiernach reguliert. Ob sich der Schwerpunkt seines Körpers genau über seinem Seile befindet, das weiss er nicht direkt (durch unmittelbare Wahrnehmung), wohl aber aus den Schwankungen und Verschiebungen in der Schwere der Stange in der einen oder der andern Richtung. So geht es auch uns jeden Augen-

blick in unserem Leben, in unserer tatsächlichen Position; von dem Wechsel derselben und den uns bevorstehenden Affektionen wissen wir direkt nichts, wir haben nur die jeweiligen, schon erfolgenden Affektionen. Aber aus diesen konstruieren wir uns ein Bild, das uns indirekt über das uns Bevorstehende belehrt, und wie wir uns, je nachdem wir es erreichen oder ihm entgehen wollen, zu benehmen haben. — Freilich ist unsere Stellungnahme behufs Erreichung oder Abwehr der unsere Integrität betreffenden (uns der Möglichkeit nach bevorstehenden) Affektionen eine ziemlich beschränkte.

In solchem Lichte verliert auch der Idealismus (Phänomenalismus) seine ganze Paradoxie. Es ist einleuchtend, dass ein blosses Balancebild nur für solche Wesen Sinn und Geltung hat, welche sich in der Lage (Notlage) befinden, Balance halten zu müssen behufs Erhaltung ihrer Integrität. Wer begriffen hat, dass die reale Aussenwelt unser Balancebild ist, dem muss es auch selbstverständlich erscheinen, dass sie keine Kopie an sich bestehender Realitäten sein kann. Denn ein Balancebild gibt uns nicht die Dinge wieder, in Bezug auf die wir Balance zu halten haben — sonst wäre es einfach Kopie derselben — sondern gibt nur indirekte Data von ihnen, welche nur für unser Balancieren auf ihnen Realität, Wert, Sinn und Bedeutung haben. (Das Balancebild des Seilkünstlers, d. i. die Druck- und Gleichgewichtsempfindungen, ist auch inkongruent mit den Dingen, in Bezug auf welche er vom empirischen Standpunkte Balance zu halten scheint.) Dass alle Menschen, ja alle lebenden Wesen, dasselbe Balancebild erfahren und sich nach ihm orientieren müssen, zeigt höchstens, dass sie sich alle den Dingen an sich gegenüber in ähnlicher, wesentlich gleicher Position, Notlage befinden. Denn so wenig daraus folgt, dass, weil die meisten lebenden Wesen unter ähnlichen Umständen Licht oder Finsternis, Wärme oder Kälte empfinden, deshalb die Dinge selbst, von denen diese Empfindungen herrühren, licht oder finster, warm oder kalt sind; ebensowenig folgt aus dem Umstande, dass weil alle so ziemlich

dasselbe Balancebild nötig haben zur Erhaltung ihrer Balance, deshalb die an sich bestehenden Dinge, in Bezug auf welche diese Balance zu halten ist, selbst diesem Balancebilde ähnlich seien.

Und so beweist auch die Tatsache, dass uns unsere verschiedenen Sinne dieselbe Aussenwelt anzeigen, nichts weiter, als dass wir das Balancebild, welches für uns vonnöten ist, auf verschiedene Weisen, aus qualitativ verschiedenen Daten, erhalten und aufbauen. (Die einzelnen Sinnesapparate sind nur Erscheinungen verschiedener, ideeller Teile des ganzen Apparates zur Aufnahme des Balancebildes, d. i. ideeller Teile jener Position, von welcher der ganze Organismus die Erscheinung ist.)

Dem naiven Menschensinne erscheint es (und dies ist vielleicht der stärkste Grund für seine Auflehnung gegen die phänomenalistische Weltansicht) dass mit der Herabsetzung der Objekte der Aussenwelt zu blossen Erscheinungen an sich bestehender Dinge, diese Objekte der Aussenwelt notwendig als etwas Unwahres hingestellt würden. Ein Unwahres wären sie aber nur dann, wenn unser Intellekt ein Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und nicht ein blosser Notbehelf, ein blosses Orientierungsmittel über die der Integrität des Ichs drohenden Affektionen wäre. Unser Intellekt, unsere Erkenntnis, ist nicht Erkenntnis schlechthin, sondern eine solche, welche sich nur auf Data behufs der dem Ich bevorstehenden Zustände bezieht. Unsere Erkenntnis steht vollständig im Dienste der Balancehaltung und bezieht sich nur auf Zustände des Ichs und seine Balance, auf das für dieses Ich nötige Balancebild. Andere von unserem Ich wesentlich verschiedene Ichsubstanzen würden andere Affektionen, andere Positionen, eine andere Balance in Bezug auf die Dinge an sich und damit auch ein anderes Balancebild als wir erhalten und nötig haben.* Für diese wäre also unser Balancebild, unsere

* Mit anderen Worten: sie würden in einer anderen Welt (Aussenwelt) leben.

reale Welt, ein Unwahres. Für uns aber ist dieselbe kein Unwahres. Sie ist ja wirklich ein richtiges, in diesem Sinne wahres Balancebild; d. h. wir können uns wirklich nach demselben behufs der uns bevorstehenden Affektionen orientieren. Es ist für unser Leben, unsere Position *condicio sine qua non.* Es ist wirklich für unsere Balance geschaffen, es ist ein wirklich gutes (wenn auch lange nicht vollkommenes) Werkzeug unserer Balancehaltung. Aber eben, weil es nur für unsere Balance in Bezug auf die Dinge an sich geschaffen ist, ist von selbst einzusehen, dass es kein Werkzeug zur Erkenntnis des Wesens dieser an sich bestehenden Dinge ist.

Später freilich, wenn der Intellekt, wie dies Schopenhauer so schön beschreibt, „frei“ wird, „aus dem Dienste des Willens tritt“, d. h. aus dem Dienste der Balancehaltung, geht eine kleine Änderung vor sich. Dies ist eben dann der Fall, wenn das Ich seine eigenen Zustände oder das Balancebild und seine Details nicht mehr so erforscht, dass das letzte treibende Motiv dieser Forschung die Integrität seines (oder anderer) Ichs, sondern die Erkenntnis des Balancebildes um seiner selbst willen betrifft. Dieses Erkennensuchen desselben ist die reine, von keinem praktischen Ziele getriebene Naturwissenschaft. Als solche ist sie aber schon der Philosophie nahe verwandt. „Die Physik stösst mit ihren Problemen hart an die der Metaphysik.“ (Schopenhauer.) Natürlich, die Untersuchungen über das Balancebild kommen den Untersuchungen über die ganze Balance überhaupt (über das Wesen der Balance) sehr nahe. Die Philosophie ist nämlich die Untersuchung über das Wesen der ganzen Balance, das was sie hält und worauf sie sich bezieht mit einbegriffen.

Hier verstehen wir am besten den Grund des Missverständnisses derjenigen, welche die Philosophie mit der blossen Naturwissenschaft identifizieren wollen. Der Naturalist, Sensualist u. s. w. sieht das Balancebild als das allein wahrhaft Wirkliche, als das Wirkliche in seiner Wahrheit und Totalität an. Er vergisst dabei, dass es nur Balance-bild ist. Er beruft sich immerfort darauf, dass die Natur-

nicht lügt. Freilich die Natur ist das Balancebild selbst und dieses lügt nicht. Es ist, wie wir sagten, wirklich ein gutes, richtiges Balancebild. Die Philosophie weiss demnach ebensogut wie die Naturwissenschaften, dass die Natur nicht lügt. Aber sie weiss auch, dass die Aussagen der Natur nicht absolute Wahrheiten, sondern Wahrheiten für unsere Balancehaltung, blosse Data für diese sind; weil unser Intellekt, unser Erkenntnisapparat nur zur Balancehaltung (für diese unsere Notlage) geschaffen ist und nicht zur absoluten Erkenntnis der Dinge und ihres wahren Wesens an sich. Die Natur würde uns nur in dem Falle belügen, täuschen, wenn sie uns sagen würde, dass die Dinge, die sie uns vor Augen bringt, Dinge an sich selbst sind. Das sagt sie aber nicht. Sie gibt sich rein ohne jede Zutat als das, was sie ist, als Balancebild, das wir brauchen. An uns liegt der Fehler, wenn wir sie falsch interpretieren und als mehr ansehen als sie wirklich ist und sie sich wirklich gibt. „Wir verstehen die Sprache der Natur (sc: in der Reflexion über sie) nicht, weil sie zu einfach ist.“ (Schopenhauer.)

Natürlich musste sich auch in der Philosophie der Menschengeist erst darauf besinnen, dass unser Intellekt bloss zur Balancehaltung geschaffen, dass die reale Welt bloss unser Balancebild ist; welches Balancebild demnach bloss für Balance haltende Wesen Geltung und Wahrheit hat; so ähnlich, wie Farben, Licht, Wärme, Kälte u. s. w. nur in Hinsicht auf Wesen Wahrheit haben, welche dieser Affektionen fähig sind. Ebenso gilt auch das Balancebild der realen Welt nur für Wesen, welche überhaupt solcher Affektionen (vonseiten der Dinge an sich) wie wir sie haben, fähig und ihnen ausgesetzt sind (infolge einer ähnlichen Position zu den Dingen an sich).

Ein treffliches, obzwar den wahren Sachverhalt nur im allgemeinen markierendes Wort erinnere ich mich einmal von Alfred Königsberg gelesen zu haben bei Wiedergabe der Schopenhauerschen Grundlehren: „Unser Intellekt ist nicht dazu geschaffen, Berge zu durchbohren, in das Innere, in das Wesen der Welt zu sehen; er ist ein blosses Schwert,

sich im Daseinskampfe durchzuhauen.“ Dieser hiermit angedeutete Sachverhalt ist im vorhergehenden von uns näher dargelegt, bestimmt determiniert und eingehend begründet worden; sowie auch andere Auffassungen Schopenhauers durch unsere Darstellungen auf ihren wahren Sinn, auf den Wahrheitskern, den sie enthalten, zurückgeführt wurden; welche seine Auffassungen, wenn sie oft auch zunächst nur vage, schief-unklare, unwissenschaftliche Ausdrücke vorstellen, im Grunde doch nicht selten geradezu eminent geniale Konzeptionen enthalten, die Schopenhauer die Anerkennung als eines der grössten, wenn auch nicht strengen Philosophen, so doch Weltweisen, die es jemals gegeben hat, sichern müssen.

Bei solcher Betrachtung des Wesens der menschlichen Erkenntnis erscheint dieselbe, wie dies auch schon in den ältesten Zeiten seit den Anfängen der Kultur beklagt wurde, als etwas höchst Armseliges. Nicht nur weil der Stoff derselben sich nicht auf das Wesen der an sich seienden Dinge bezieht, auf denen unser Dasein in dieser Welt beruht — weshalb auch keine adäquate Erkenntnis der metaphysischen Wahrheiten jemals für uns möglich ist; vergleiche § 1 — sondern vor allem, weil der Apparat, d. i. diejenige Position, vermöge deren wir erkennen (von welchem Apparate, von welcher Position das normale und normal funktionierende Gehirn die Erscheinung ist) etwas so sehr Einseitiges, Hinfälliges, beständig der Verletzung und dem Untergange Ausgesetztes ist; wie ja unsere ganze Position, deren Erscheinung der ganze Organismus ist, ein äusserst unsicheres, trotz aller Balance und Balancebilder höchst prekäres Besitztum vorstellt. Die Position kann ja, wenn sie momentan noch so intakt ist, schon in dem nächsten Augenblicke vollständig verloren gehen. „Unser Dasein hat keinen Grund und Boden, darauf es als etwas Sicherem fusste“ — wie sich Schopenhauer ungefähr ausdrückt. Es ist darum in dieser Hinsicht unser Dasein in dieser Welt ein äusserst klägliches und bedürftiges. Jeden Augenblick muss die Balance erneuert, frisch erobert werden, von welcher

Erneuerung die rastlose Erneuerung der für die Erhaltung des Organismus notwendigen Vorgänge in demselben der blosse Widerschein sind. „Jeder Atemzug ist ein Kampf mit dem Tode“, wie derselbe Denker so wahr bemerkt. Das fortwährende Atemholen ist die Erscheinung eines fortwährenden Kampfes des Ichs mit dem stets drohenden Verluste seiner Balance. „Zuletzt muss er (der Tod) siegen“ sagt Schopenhauer, d. h. zuletzt geht doch einmal die Balance verloren. Dabei ist die Empfindung der Atemnot oder der drohenden und beginnenden Atemnot nur die Affektion, auf welche hin das Ich behufs Erneuerung der Balance eingreift; gleichwie ein Seiltänzer aus den Schwankungen seiner Balancestange sein Eingreifen behufs Weitererhaltung der Balance einrichtet. Nicht nur den Atmungsprozess, der teilweise doch schon willkürlich ist, alle übrigen unwillkürlichen zur Erhaltung des Organismus nötigen Funktionen desselben müssen wir ansehen als Erscheinungen von solchen Eingriffen des Ichs in die Dinge an sich; welche Eingriffe auf blosse Empfindungen hin (Unlustempfindungen wie die beginnende Atemnot) erfolgen. Dies betrifft alle (empirisch, physiologisch gesprochen) „von dem Nervensystem aus geleiteten“, sog. physiologischen Funktionen des Organismus, als da sind: Bewegungen des Herzens, des Darmes, Blutkreislauf, Absonderung der Drüsen, Wimperbewegungen in den Schleimhäuten und dergl. In Wahrheit gesprochen sind aber diese Funktionen geleitet vom Ich und zwar auf Empfindungen hin, welche durch jene Einflussnahme der Dinge an sich bedingt sind, auf welche hin das Ich eingreift (vgl. die Atemnot) und von welchem Eingreifen des Ichs die betreffende Tätigkeit, Leitung des Nervensystems, die Erscheinung, der Widerschein ist. Wir müssen uns dies so vorstellen, dass diese unwillkürlichen Funktionen des Organismus (natürlich das Ansich dieser Funktionen, da sie selbst doch nur Erscheinung sind) sowie die Atmung (natürlich das Ansich derselben) auf beständige, aber je nach der Verschiebung in der Balance stets in gewissem Schwanken begriffene, Empfindungen hin erfolgen; welche, weil sie ständig sind, nicht besonders bemerkt werden können, sondern in den Komplex

des ganzen Lebensgefühles fallen, — den wir nicht analysieren können, da wir nicht imstande sind, einzelne Empfindungen aus demselben auszuschalten. Diese Empfindungen müssen natürlich auch im tiefsten Schlafe, in der Narkose, die nicht tötlich endet u. s. f., wenn auch in geringerem Grade vorhanden sein. Ein Beispiel zu gebrauchen: Also nicht bloss deswegen, weil das Nervensystem seine funktionellen Tätigkeiten in der Narkose eingestellt hat, z. B. Regelung der Herztätigkeit, ist eigentlich ein Mensch gestorben; sondern ebensosehr, weil die Empfindungen aufhörten, auf welche hin das Ich zur Weitererhaltung seiner Balance eingreift, hörte auch dieses Eingreifen und damit dessen Erscheinung, die funktionelle Tätigkeit des Nervensystems auf. Infolgedessen die Balance vollständig verloren ging, welches Verlustes Erscheinung eben der Tod war. Nicht also bloss weil das Nervensystem in der Narkose zu funktionieren aufgehört, hörte die Empfindung auf, wie man sich nach der empirischen Ansicht ausdrückt; sondern weit mehr, weil die Empfindung aufhörte, hörte das Eingreifen vonseiten des Ichs und damit die Balance desselben (das Leben) auf. Das Aufhören der Empfindung hatte aber seinen Grund in einer Veränderung der Position des empfindenden Ichs. Und von dieser Veränderung der Position war das Narkotisieren (inklusive: verändertes Funktionieren des Nervensystems, Alterierung desselben) nur die Erscheinung.

Fortwährende, aus Unlust (z. B. Atemnot) und Lust (Atemholen) gemischte Empfindungen, oder besser gesagt Gefühle sind dasjenige, was uns unsere Position weiter zu erhalten nötigt. „Schmerz und Lust sind Wächter des Lebens; das Gefühl die wichtigste Bedingung zur Selbsterhaltung des Organismus.“ (Jodl, Psychologie, 6. Kap., 13.) Jedoch weichen wir auf Unlustgefühle hin nur den schlechten Positionen, die wir schon haben, aus, arbeiten uns gleichsam, wie wir sagten, durch unmittelbares Eingreifen aus ihnen heraus. „Das Gefühl ist“, wie Jodl ebendaselbst trefflich bemerkt, „nur Zeuge, kein Prophet.“ Propheten sind nur die aus indifferenten Sinnesempfindungen aufgebauten Wahr-

nehmungskomplexe (Balancebilder), d. h. sind Vorherverkündiger der kommenden Positionen, wie wir des näheren ausführten.

Wir können ferner selbstverständlich nicht nur unsere eigene Position (durch Eingreifen in die Dinge an sich), sondern auch die der anderen Ichwesen beeinflussen.* Daraus folgt von selbst, dass wir zu denselben Dingen an sich wie die anderen Ichwesen in Beziehung stehen oder doch mit ihnen (den Dingen an sich, welche die anderen Ichwesen affizieren) in Zusammenhang stehenden. Der zusammenhängende Schauplatz der Welt, in welchem wir neben unserem eigenen Organismus auch andere Organismen antreffen, d. i. unser Balancebild in seiner Totalität, ist der Widerschein der zusammenhängenden Dinge an sich, zu denen wir sowohl wie andere Ichwesen uns in verschiedenen, aber wesentlich gleichen Positionen befinden. Beide Schauplätze, der an sich wahre und sein Widerschein sind, obwohl beide zusammenhängende, so doch miteinander inkommensurabel. Der wahre Schauplatz ist ein überräumlicher. In dessen Ordnung ist der Raum ein durch ideelle Unterbrechung erst ideell Hervortretendes. (§ 23.) Hermann Lotze sagt so überaus schön: „Denn jenen absoluten Raum gibt es eben nicht, in welchem das Raum-anschauende Subjekt samt aller Objekten seiner Anschauung selbst noch einmal enthalten sein und einen Platz hier oder dort einnehmen könnte; nur in dem Innern solcher Subjekte, als ihrer Anschauung existiert der Raum und wird für sie durch die qualitative Verschiedenheit der Eindrücke so gegliedert, dass sie in ihm den Erscheinungen anderer . . . . . ihre bestimmten Orte anweisen können. Der durchgängige Zusammenhang des Wirklichen sorgt dafür, dass auch jedes dieser Subjekte in dem Raume des andern an einer Stelle erscheint, die der Gesamtheit seiner Beziehungen zu dem übrigen Weltinhalte gemäss ist;

* Wir haben nämlich in unserem Balancebilde nicht nur das Abbild unserer eigenen Balance, sondern auch der anderer Ichwesen. Wir nehmen auch andere Organismen wahr. Nach Analogie mit unserem eigenen Körper schliessen wir auf ein diesen gleicherweise zugrunde liegendes Ich, ähnlichen Empfindungen desselben u. s. w.

so geschieht es, dass jedes von ihnen den von ihm angeschauten Raum als einen gemeinsamen, für alle vorhandenen Schauplatz ansehen kann, auf dem es mit andern sich begegnen und in seinen Beziehungen zu dritten zusammentreffen kann." (Lotze, Metaphysik, 2. Buch, 4. Kap. Von der Bewegung. 168. Schluss.)

Anmerkung. Der Umstand, dass in jedem Ichwesen gleichsam die ganze weite Welt enthalten sein soll, kann also nach unseren Ausführungen nur für denjenigen ein Paradoxon sein, der vergisst, dass die Aussenwelt nur ein behufs Orientierung aus unseren Empfindungen aufgebautes Idealgebilde, der Raum, in welchem dasselbe dasteht, nur ein durch ideale Teilung des Ichs entstehendes und bestehendes Schema für dieses Idealgebilde vorstellt. (Welches Schema deshalb auch erst mit der Teilung des Ichs in Empfindungen ideell hervortritt, „erst mit wirklichen Empfindungen in uns wirklich wird." Sigwart.) Wären dieses Idealgebilde und dessen blosses Schema, der Raum, an sich bestehende Realitäten, so wäre obenerwähnter Umstand allerdings ein Paradoxon. Aber selbst für den Fall, dass der von uns wahrgenommene Raum eine getreue Kopie eines an sich seienden vorstellen würde, so wäre es nicht absolut unmöglich, dass in einem kleineren Raume (z. B. dem Kopfe eines Menschen) ein scheinbar grösserer vorhanden wäre (Anschauung der Welt). Er wäre nämlich doch nur fragmentarische Miniaturausgabe des alsdann (unter jener Annahme) wahren Raumes, also an sich noch immer kleiner als dieser. Und zwar folgendermassen: Die einzelnen Blickpunkte des Gesichtsfeldes, aus denen sich die Anschauung der weiten Welt zusammensetzt, sind ja immer nur sehr klein, das Idealgebilde der Welt gewissermassen nur aus Erinnerungen von solchen Blickpunkten successive aufgebaut, — wobei die aus Erinnerungen gebildeten Blickpunkte ungeheuer zusammenschrumpfen, nur ganz rudimentär vorgestellt werden. Die Blickpunkte sind natürlich nicht Punkte, sondern Räume (siehe hierüber die ausgezeichneten Ausführungen Jodl's, Psychologie, 5. Kap., 140, 144, 159), die in ihrer Aneinanderreihung von ihrem Mittelpunkte aus

immer mehr zusammenschrumpfen, so dass der als ungeheuer vorgestellte Raum immer nur aus Wiederholungen solcher Aneinanderreihungen besteht. Man darf also nicht glauben, dass wir tatsächlich einen so ungeheuren, wo nicht gar unendlichen Raum in uns tragen. Es findet nur ein kontinuierliches Fortgehen, eine Aneinanderreihung von Räumen statt, wobei die vorher vorgestellten nicht mehr so sehr festgehalten werden, sondern zusammenschrumpfen, ja nach und nach ganz verloren gehen — eine Art Sisyphusarbeit.

Wenn also selbst unter der Annahme eines an sich existierenden Raumes bei genauer Erwägung obiges Paradoxon aufhört ein Paradoxon zu sein, um wieviel mehr gilt dies für den von uns nachgewiesenen Sachverhalt der blossen Idealität alles dessen, was Raum oder räumlich ist. Dann ist der Raum ein blosses, durch ideelle Teilung des Ichs in Empfindungen entstehendes ideales Schema derselben und zwar in überräumlichen Ichwesen, in jedem einzelnen derselben.

Dieses Schema gilt natürlich bloss hinsichtlich der Empfindungen (weil mit ihnen erst dieses Schema als ideelle Unterbrechung hervortritt) und damit auch der aus denselben gebildeten Komplexe, d. i. Balancebilder. Daraus erhellt von selbst, dass das Balancebild der Aussenwelt und auch alle Teile in demselben dieselben Gesetze befolgen wie dieses Schema selbst (d. i. der Raum) und auch alle Teile in demselben. Daher die Wissenschaft der Verhältnisse der Teile dieses Schemas untereinander, d. i. die Geometrie, zugleich Wissenschaft für die Teile der Aussenwelt ist, d. h. für diese Giltigkeit hat. Es darf uns also nicht befremden oder an der Wahrheit des Phänomenalismus irre machen, wenn z. B. die Entfernungen, die wir geometrisch, trigonometrisch ausrechnen, mit den Resultaten, die wir durch direkte Erfahrung, Ausmessung hierüber erlangen, vollkommen übereinstimmen.

Das Balancebild selbst und das Schema dieses Balancebildes sind nicht nur *ejusdem generis*, aufgehobene Momente im Ichwesen, sondern überdies Korrelate, von denen eines

ohne das andere nicht existiert, also eines erst mit dem andern dasteht. Der Inhalt der Empfindung und die ideelle Teilung des Ichs durch diese Empfindung sind untrennbare Korrelate, von denen ein jedes mit dem andern steht und fällt. Und so auch das Balancebild und dessen Schema. Dieses ist ja die Form sozusagen der Teilung, die im Ich durch ideelle Teilung (des Ichs in dieses Balancebild) erst hervortritt.

Die Wahrheit, dass wir die Gesetze der realen Welt gewissermassen vor mancher Erfahrung „angeben" können, wurde von Kant dahin ausgelegt, dass der Raum eine „Anschauungsform a priori" sei, welcher Ausdruck den schiefen Sinn enthält, dass die Raumesvorstellung „vor aller Erfahrung" fertig in uns daliege. Dann wäre es allerdings sonderbar, dass die Affektionen, die wir von den Dingen an sich erhalten, sich in die ganz unabhängig von diesen Affektionen in uns parat daliegende Raumesanschauung hineinzwängen lassen, ja sogar gutwillig in sie eintreten; dass die Betrachtung der blossen Verhältnisse dieser Raumanschauung (Wissenschaft der Geometrie) für unsere Orientierung nach den Affektionen (dem Balancebilde) Wert hat. Denn alsdann hätte ja die Raumanschauung mit den Dingen an sich, in Bezug auf welche wir uns orientieren, nicht einmal indirekt (d. i. mit den Affektionen von denselben) etwas zu schaffen.

Darin aber hatte Kant Recht, dass die Geometrie keine Erfahrungswissenschaft schlechthin, d. i. aus einer Summe von einzelnen Erfahrungen induktiv aufgebaut sei. Sie ist Erfahrungswissenschaft nur in dem Sinne, als die genauere Erkenntnis des Schemas selbst, in welchem unser Balancebild dasteht, erst durch Erfahrung, d. i. durch Aufbau des Balancebildes aus den einzelnen Empfindungen, möglich wird. Sie ist aber als solche eine rein deduktive Wissenschaft. Denn sie ist Wissenschaft dieses Schemas. Das Schema, wenn einmal genügend ausgebildet, d. i. vollständig perzipiert, bleibt sich gleich; sozusagen das Wesen des Schemas und seiner Verhältnisse (weil das Wesen des Ichs und seiner Affektionen von den Dingen an sich gleichbleiben). Die Verhältnisse der

Teile eines Unveränderlichen sind selbst unveränderlich; daher es auch die Gesetze derselben sind und ihre Wahrheit eine (wenn auch nicht absolute!) apodiktische ist. (Über die Entstehung, d. i. das ideelle Hervortreten der Raumesanschauung durch die Sinnesempfindungen und die Einordnung dieser in sie des näheren im § 35, Ende der Anm.)

§ 32.

Wie wir aus dem bisherigen wissen, besteht der Lebensprozess wesentlich aus einem stetigen, immer erneuerten Festhalten einer gewissen Position des Ichs zu den Dingen an sich, welches Festhalten resp. Festzuhaltensuchen wir als ein beständiges „Balancieren" bezeichneten. Dieses Balancieren ist entweder ein Sich-Erhalten in einer festen günstigen Position oder ein darauf Hinarbeiten, immer nur zu gemässen Positionen gleichsam hinzukommen, das Hinkommen zu nicht gemässen zu vermeiden. (Dass dies letztere statthat, werden wir im folgenden Abschnitte sehen.) Die kommenden, uns bevorstehenden Positionen können wir symbolisch die uns bevorstehenden Berührungssphären der Dinge an sich nennen. — Das im § 28 erwähnte „Eingreifen" in die Dinge an sich kann am besten bestimmt werden als die Fähigkeit des Ichs, die Berührungssphären, zu welchen es hingelangt, sich selbst teilweise wählen, bestimmen zu können.

Nun wollen wir auch noch auf bisher unerledigt gebliebene, berechtigte Fragen völlige Auskunft erteilen.

Wenn die Dinge der Aussenwelt (muss der menschliche Geist fragen) blosse Data zur Balancehaltung sind, was ist sonach z. B. ein längere Zeit hindurch sich gleichbleibender Körper? Was ist ein Stein, ein Berg? Oder: Wenn die Aussendinge nur Repräsentanten der Dinge an sich sind, was repräsentieren sie denn? — Denn dass sie direkt unmittelbare Repräsentanten seien, ist ja unmöglich, weil sie räumlich geschieden sind. Antwort: Die Dinge der Aussenwelt sind Erscheinungen mittelbarer, d. i. kommender, unter bestimmten Umständen sich einstellender Verhältnisse (Berührungssphären) der Dinge an sich zu unserem (oder auch

anderen) Ichwesen; — sowie der Organismus Erscheinung der jeweilig gegenwärtigen, d. i. unmittelbaren Verhältnisse beider ist. Kurz, die Aussendinge sind Erscheinungen der mittelbaren wie unmittelbaren (da auch der eigene Körper zu ihnen gehört) Berührungssphären zwischen Dingen an sich und Ichwesen. Bleiben sich die Dinge der Aussenwelt gleich, bleiben sie erhalten, so ist dies das Zeichen dafür, dass gewisse mittelbare (d. i. unter bestimmten Umständen unmittelbar werdende) Berührungssphären der Dinge an sich mit unserem Ichwesen gleichfalls erhalten bleiben. Verändern sich die Dinge der Aussenwelt, so ist diese Veränderung die Anzeige, die wir erhalten, dass die betreffenden Berührungssphären nicht erhalten bleiben, sondern andere, anderartige an deren Stelle treten. Und wenn wir die Umstände des Eintrittes solcher Veränderungen der Aussendinge näher untersuchen und den Übergang der Veränderung selbst und nach Verallgemeinerung vieler solcher Fälle von Veränderungen verschiedene Arten derselben unterscheiden (mechanische, chemische u. s. w.) — so ist dies alles nichts anderes als ein Sammeln von Daten, unter welchen Umständen gewisse mittelbare Berührungssphären für uns aufhören und was für neue (gemässe oder nicht gemässe, in welcher Hinsicht gemässe oder nicht gemässe) an deren Stelle treten; vor allem natürlich, unter welchen Umständen (nach welchen vorhergehenden Anzeichen, d. i. Konstellation der Aussendinge) mittelbare Berührungssphären für uns unmittelbar werden. Das Erhaltenbleiben gewisser Berührungssphären (davon das Sich-Gleich-Bleiben gewisser Körper die Erscheinung ist) braucht natürlich nicht als absolutes aufgefasst werden. Es ist, wie schon angeführt, auch möglich, dass ein solches Erhaltenbleiben nichts anderes ist, als ein kontinuierliches Hingelangen unseres Ichs zu immer gleichen, gleichartigen Berührungssphären. Danach wäre ein sich gleichbleibender Körper, Komplex von Aussendingen für uns nur das Datum, dass von den mittelbaren Berührungssphären (an denen wir oder die an uns gleichsam vorbeieilen), ein Teil eine gewisse Zeit

hindurch den früheren gleich ist; so nämlich, dass dieselben die betreffende Zeit hindurch unter gleichen Umständen für uns unmittelbar werden (wir sozusagen in sie hineingeraten).

Die von uns hier gegebenen Distinktionen sind keineswegs künstlich oder gar gezwungen, geschraubt. Man bedenke nur dies: Auch unter der Annahme des Materialismus ist diese Scheidung der an sich existierenden Dinge und der Belehrungen, die wir von ihnen erhalten, eine gleicher Weise berechtigte, weil gleicher Weise statthabende. Auch nach der Ansicht eines jeden Realismus spazieren die Dinge nicht in unseren Kopf, in unseren Organismus (in welchem nach solcher Ansicht unser Ich bloss unselbständiges Moment desselben sein muss!) herein; wir können nur durch Affektionen von ihnen zur Kenntnis ihrer Existenz gelangen. (Vgl. § 20, Anfang.) Aus diesen können wir uns erst ein Orientierungsbild darüber schaffen, wie wir uns den unabhängig von uns existierenden Dingen gegenüber benehmen müssen, um gemäss resp. nicht ungemäss affiziert zu werden. Was wir also aus unseren Empfindungen aufbauen, zu Komplexen vereinigen, d. i. die Anschauung von Körpern, kann unter allen Umständen zunächst nur eine Belehrung, ein Balancebild sein, wie wir uns den unabhängig von uns existierenden Dingen gegenüber zu benehmen haben. Es ist also unmöglich, dass das, was wir von unabhängig von uns existierenden Dingen kennen, etwas anderes sei als zunächst Belehrungen, Balancebilder, Data von kommenden Berührungssphären. Dies muss auch der eingefleischteste Realist zugeben. Und er macht die hier vorgenommene Unterscheidung von Dingen an sich selbst und Daten über kommende Berührungssphären (mit ihnen) nur deshalb nicht, weil er die letzteren* als getreue Kopien der ersteren annimmt; weshalb er beide zusammenfallen lässt, als eines und dasselbe betrachtet. Der wissenschaftliche (kritische) Realismus darf also nur behaupten, dass die an sich existierenden Dinge und unser Balancebild

* Die aus diesen Daten aufgebauten Komplexe (Balancebilder).

in Bezug auf sie einander ähnlich, kommensurabel seien (was wir freilich im vorigen Abschnitte widerlegt), und darf nur in Rücksicht auf diese seine (freilich an sich falsche) Behauptung sich berufend, obige Unterscheidung als eine nicht unumgänglich notwendig vorzunehmende hinstellen; keineswegs aber sie als eine unberechtigte, müssige, sozusagen haarspalterische von sich weisen. Und zwar selbst dann nicht, wenn er, gesetzt es wäre möglich, seine Behauptung bewiesen hätte. (Vgl. auch § 1 die Anm. unter dem Text.) Dem naiven Menschensinn aber entgeht die hier dargelegte Unterscheidung schon infolge des im § 26 erwähnten, bei der Interpretation der allgemeinsten Erfahrungen (in der Reflexion) sich einschleichenden Fehlers.

Nach dem Angeführten ergibt sich auch, dass wir durch sogen. chemische Versuche nichts weiter kennen lernen als: Wie und unter welchen Umständen kommende Berührungssphären als die gleichen erhalten bleiben und unter welchen sie wechseln; und was für Berührungssphären es sind, die dann an deren Stelle treten (was für und in welcher Hinsicht gemässe resp nicht gemässe es sind). Wenn wir kennen lernen, wie zwei Stoffe (Elemente) mit einander verbunden einem ganz neuen anderartigen (der chemischen Verbindung aus ihnen) das Dasein schenken, so lehrt uns diese Erfahrung in Wahrheit nichts anderes als folgenden Sachverhalt: Bei einem gewissen Zusammentreffen zweier verschiedenartiger Data erhalten wir die Anzeige, dass sich gewisse mittelbare Berührungssphären ändern. Die Veränderung der Körper (das Eingehen der Elemente in die chemische Verbindung) ist nur die Erscheinung, das Zeichen dafür, dass sich die Berührungssphären geändert haben. — Wir alle denken freilich die Elemente noch in der chemischen Verbindung enthalten und erhalten. Aber schon der doch nur empirisch-kritische John Stuart Mill hat darauf aufmerksam gemacht, dass es eine blosse Annahme sei und nichts mehr als eine blosse Annahme, wenn wir z. B. in der chemischen Verbindung Wasser die Elemente Wasserstoff und Sauerstoff als noch vorhanden denken. Denn die Möglich-

keit, die Elemente jederzeit aus der chemischen Verbindung wieder unverändert herauszugewinnen, zeigt uns doch tatsächlich nur die Wahrheit an, dass unter gewissen Umständen die alten Berührungssphären gleichsam wiederkehren, resp. wir wieder zu gleichen wie früher hingelangen. Die Experimente, wenn, d. i. unter welchen Umständen dies geschieht, sind nur die Anzeigen für die Wiederholung dieses Hervortretens (Wechsels von Berührungssphären) in künftigen ähnlichen Fällen bei Wiederholung jener Umstände. Ein Erhaltenbleiben der Elemente wären wir anzunehmen nur in dem Falle berechtigt, wenn die Elemente Dinge an sich selbst wären. Dann wäre es bare Denkunfähigkeit und Unverstand, an ihrem Erhaltenbleiben zu zweifeln. Denn alsdann wäre es offenbare Unmöglichkeit, dass durch blosse Kombination von Stoffen diese Stoffe selbst vernichtet und andere (oder ein anderer) an ihre Stelle treten würden.

Eine Kombination ist nämlich ein blosses Verhältnis, das Sekundäre. — Das Primäre sind doch die Realitäten, die in jenem betreffenden Verhältnisse zu einander stehen. Konstellationen, Kombinationen sind blosse Verhältnisse, also blosse Abstraktionen, die nichts bewirken können. Etwas bewirken können nur die betreffenden Realitäten selbst. Eine wirkliche Verwandlung könnte immer nur bei, nicht durch eine Konstellation, Verbindung erfolgen. Es müsste nämlich ein transszendenter Mechanismus da sein, der so eingerichtet ist und funktioniert, dass er bei gewisser Konstellation eingreift und Verwandlungen vornimmt. Die Verwandlung müsste erfolgen bei Eintritt gewisser Konstellationen, so wie das Stundenschlagen der Uhr bei Eintritt einer gewissen Konstellation des Räderwerks.

Aber weil die Elemente keine Dinge an sich selbst sind, so brauchen wir uns an kein Erhaltenbleiben derselben zu klammern; ja die Frage nach demselben wird in diesem Falle ganz irrelevant. Die Elemente sind Zeichen, die sich verändern, wenn mittelbare Berührungssphären für uns sich verändern, resp. wir zu anderen hingelangen, andere uns bevorstehen. Nichts weiter. Und auch die Chemie denkt sich streng genommen die Elemente nicht erhalten, sondern gewissermassen als Momente im neuen Stoffe aufgehoben, in dem Sinne nämlich, als z. B. die Formel H_2O etwas ganz anderes neues vorstellt als H_2 und O einzeln, oder als

Summe resp. Produkt (Gemenge) genommen. Wir denken hierbei die beiden Data von kommenden Berührungssphären (Wasserstoff und Sauerstoff) als Momente in dem neuen Datum (Wasser) enthalten, so wie wir zwei Buchstaben, die zusammen ein Wort geben, in diesem Worte als Momente enthalten denken. Das neue Wort ist zunächst etwas ganz anderes, als die einzelnen Buchstaben zusammen, aus denen es besteht, hat einen anderen Sinn als diese. Diese Analogie mit dem Verhältnisse der einzelnen Buchstaben zum Worte ist insofern zutreffend, als die Stoffe der Chemie Belehrungen sind über kommende Berührungssphären und das Neue, die chemische Verbindung, einen ganz andern Sinn enthält (uns auf andere kommende Berührungssphären aufmerksam macht) wie die Elemente. Denn die Stoffe sind für uns ebensolche Zeichen für mittelbare, unter bestimmten Umständen unmittelbar werdende Berührungssphären, wie die Worte der Sprache Zeichen für Begriffe (Vorstellungen) sind. Diese Analogie geht noch weiter. So wie Worte, die aus denselben Buchstaben bestehen, oft einen ganz anderen Sinn enthalten (z. B. Leben und Nebel, er-blassen und erb-lassen), so sind oft auch chemische Verbindungen, die, empirisch gesprochen, aus denselben Elementen hervorgegangen sind, Data von anderen, höchst verschiedenen Berührungssphären; und zwar so verschiedenen, dass die eine chemische Verbindung gemässe, die andere nicht gemässe kommende Positionen anzeigt. Von chemischen Verbindungen, die aus denselben Elementen hervorgingen, ist nicht selten die eine gefährlich für die Position, zeigt mittelbare gefährliche Berührungssphären an, d. h. ist giftig, die andere ist es nicht, ist ein Datum von nicht gefährlichen kommenden Berührungssphären. Und nach erwähnter Analogie denkt sich auch die Chemie diese verschiedenen Verbindungen durch verschiedene Gruppierung derselben Elemente entstanden, wie die verschiedenen Worte (Leben, Nebel) durch verschiedene Gruppierung derselben Buchstaben. (Über die organische Chemie und ihr Verhältnis zur unorganischen siehe unsere Bemerkung im § 33.)

Die für uns mittelbaren Berührungssphären sind es im

ganzen und grossen auch für andere Ichwesen. Sie suchen zumeist alle ähnliche Berührungssphären wie wir, ja nicht selten ebendieselben. Daher die Möglichkeit der Kollision mit ihnen, des Zusammenstosses zweier Ichwesen in einer und derselben Berührungssphäre, d. i. sozusagen in unmittelbarer Nähe derselben. Ja sie können deshalb auch uns Berührungssphären zuschicken, gleichsam auswählen. Indem die Ichwesen an den Dingen an sich alle wesentlich gleiche Berührungssphären suchen, wollen sie alle das gleiche, aber jedes für sich. Es gibt so viele Berührungssphären, dass sie zumeist nicht um eine und dieselbe Gruppe (von B.) zu ringen gezwungen sind. Oft aber sind die nötigen Berührungssphären, die mittelbaren gemässen Verhältnisse (von welchen die zur Erhaltung des Organismus nötigen Körper der Aussenwelt die Erscheinung sind) so spärlich, dass mehrere Ichwesen dieselben Berührungssphären aufzusuchen genötigt sind, um sie kämpfen müssen, z. B. um einen Trunk Wasser, einen Platz am Wachtfeuer. Wie nun Ichwesen durch ihr Balancebild gemässe Positionen für sich aufzusuchen imstande sind, so auch nicht gemässe, solche, wo die Balance bald vollständig verloren geht, z. B. in der Tollkühnheit, Selbstaufopferung, Selbstmord. Und so können sie auch anderen Ichwesen solche nicht gemässe Positionen zuführen, d. i. sie quälen, töten (ihre Position wenigstens töten, vernichten), aber auch sie pflegen, ihr Leben erhalten.

Aber alles dieses können Ichwesen nur durch und vermöge ihrer Position, deren Erscheinung ihr intakter Organismus ist. Vermöge dieser Position allein können sie wirksam in die Dinge an sich (in deren Verhältnis zu ihrem eigenen und fremden Ichwesen) eingreifen, von welchem Eingriff die Erregung der motorischen Nerven, damit die Bewegung ihrer Glieder und damit wieder ihre Arbeit, d. i. Veränderung an den Aussendingen die Erscheinung ist.

Der längere Zeit intakt funktionierende Organismus ist die Erscheinung der Tatsache, dass das betreffende Ichwesen längere Zeit hindurch immer nur zu gemässen Berührungssphären kommt, nicht gemässen aus dem Wege geht. Dieses

Hingelangen zu immer nur gemässen Berührungssphären wollen wir im folgenden der Kürze halber mit „Parallel-Laufen“ bezeichnen. — Das Ichwesen läuft in diesem Falle gewissermassen (symbolisch gesprochen) auf den Dingen an sich fort; sein Laufen ist also ein Laufen dahin, wo Dinge an sich und Ich sich nicht diametral gegenüberstehen, mit Herbart zu sagen, dem Ich vermöge der „entgegengesetzten Qualitäten“ der Dinge an sich „Negationen, Störungen seiner Selbsterhaltung“ drohen, sondern, wo beide parallel gehen.

Dieses von uns bildlich so benannte Parallellaufen dürfen wir (um uns dieses Bildes als symbolischer Wahrheit weiter zu bedienen) nicht als ein bloss nach einer Richtung vor sich gehendes uns vorstellen, sondern als ein viele Richtungen gleichsam zugleich umfassendes, d. i. in Wahrheit als ein sozusagen in-Berührungkommen mit vielerlei ideellen Teilen der Dinge an sich. Darum hat auch die ganze Position zu den Dingen an sich verschiedene ideelle Teile. Und die Erscheinung dieser obzwar nur ideellen Teile sind die verschiedenen Organe des Organismus. — Darum sind auch diese Organe, weil sie Erscheinungen ideeller, unselbständiger (unmöglich allein für sich bestehen könnender) Teile vorstellen, obwohl sie einzeln räumlich geschieden sind, dennoch zugleich ideell nicht geschiedene, in gewissem Sinne untrennbare. „Das Messer des Anatomen“, sagt Hegel trefflich, „zeigt uns wohl verschiedene Organe, diese aber sind, weil aus der Einheit gerissen, keine Organe mehr.“ Sie sind Data von kommenden Berührungssphären, welche uns nur erinnern an einst unmittelbar gewesene Berührungssphären für ein Ich und zwar an einzelne ideelle Teile seiner gesamten gewesenen unmittelbaren Berührungssphären, d. i. seiner ganzen Position.

Ob dieser ideellen Teile der gesamten Position können wir auch das ganze Parallellaufen als ein kompliziertes bezeichnen. Je höher ein Organismus auf der Stufenleiter der Entwicklung steht, desto komplizierter ist das Parallellaufen des Ichs, desto mehr gemässen, aber auch nicht gemässen, ihm der Möglichkeit nach bevorstehenden Berührungs-

sphären ist es ausgesetzt. Desto mehr bedarf auch das Ich, um das Parallellaufen zu erhalten, eines guten Balancebildes. Soll ein Vergleich gelten, so ist das komplizierte gemässe Parallellaufen, sagen wir das kompliziertestc, ein solches, wo alle dem Ich gemässen ideellen Teile der Dinge an sich das Ich sozusagen am innigsten berühren (oder wenn wir schon symbolisch sprechen: am meisten gleichsam in dasselbe hineinreichen, eindringen), die nicht gemässen dagegen ihm am fernsten bleiben; ferner, dass die entschwindenden Teile der Dinge an sich (die dem Ich durch Dahinfliessen der Balance, Position kontinuierlich entschwindenden ideellen Teile) durch gleichartige kontinuierlich ersetzt werden. Durch solches Parallellaufen kann natürlich die gemässeste Position für ein Ichwesen zustande kommen, aber auch die nichtgemässeste, wenn das umgekehrte Verhältnis der ideellen Teile der Dinge an sich, d. i. der Berührungssphären derselben zum Ichwesen stattfindet. So ist der Mensch, der wohl die komplizierteste Position von allen lebenden Wesen der Erde besitzt, unter allen des grössten Glückes, wie des grössten Unglückes fähig.

§ 33.

Das Hauptinteresse wendet sich nun zunächst dem erwähnten „aus dem Wege gehen“ zu, natürlich vor allem dessen Erscheinung im Organismus; inwiefern das Ich nämlich den nicht gemässen Berührungssphären aus dem Wege gehen, die gemässen aufsuchen kann — insbesondere aber, wie dieses Eingreifen in die Dinge an sich, wie wir es auch nannten, im Organismus zur Erscheinung kommt und sich zu den übrigen Vorgängen im Organismus verhält, überhaupt zu den (bloss unorganischen) Vorgängen in der Natur. Wir kommen somit zur Frage nach dem Unterschiede des Organischen und Unorganischen vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte.

Wir haben gesehen, dass das Balancebild für uns nötig ist und zwar nicht bloss dieses, sondern auch das Sich-Richten nach ihm; dass wir durch unsere Orientierung nach ihm und

unser Eingreifen tatsächlich unsere Position vor vielen Gefahren schützen und ihren Bestand fördern. Sonach ist klar, dass unser Ich ohne Balancebild und ohne Sich-Richten nach ihm, ohne Eingreifen andere Berührungssphären aufsuchen, auf sie stossen würde, als es mit Hilfe desselben tatsächlich aufsucht und erreicht. Widrigenfalls wäre eben das ganze Balancebild und alles Sich-Richten, Orientieren, alle unsere Mühe und Arbeit, gänzlich überflüssig, ja eitel Schein. Es würde alles ebensogut ohne unser Zutun ablaufen.

Wenn es aber für die Erhaltung unseres Lebens nicht gleichgiltig ist, ob wir ein Balancebild besitzen oder nicht, ob wir, statt uns nach dem Balancebilde zu richten, dasselbe ignorieren, mit Aristoteles zu sagen, statt auf das Feld hinauszugehen, uns in den Brunnen oder in die Felsschlucht stürzen — so ist einleuchtend, dass wir die Berührungssphären, auf welche uns unser Balancebild aufmerksam macht, uns teilweise selbst auswählen, ihnen entgegen resp. aus dem Wege gehen können.* Wir gelangen somit durch Beobachten des Balancebildes zu anderen Berührungssphären, als denjenigen, zu welchen wir ohne dieses Beobachten und Eingreifen gelangen würden. Daraus folgt unmittelbar, dass unser Ich gleichsam die Richtung, zu welchen Berührungssphären es hingelangt, durch Eingreifen mitbestimmt; ähnlich wie ein heftig bergab Laufender, wenn auch nicht stille stehen, so doch die Richtung seines Laufes teilweise ändern kann.

Es ist somit einleuchtend, dass durch solches Eingreifen ein Ich unmittelbare und mittelbare Verhältnisse für sich und damit auch für andere Ichwesen ändert; von welcher Ver-

* Ob dieses Eingreifen von seiten des Ichs selbst notwendig (determiniert) oder absolut frei ist, ist eine ganz andere, nicht hierher gehörige Frage. Es handelt sich hier nur darum, ob dieses Eingreifen, mag es frei oder unfrei sein, wirksam ist, d. h. ob für den Fall, dass wir es ausschalten, gänzlich eliminieren könnten, das Ich zu denselben Berührungssphären gelangen würde, als es vermöge jenes Eingreifens gelangt. Diese Wirksamkeit kann kein Vernünftiger leugnen, weil es nicht gleichgiltig ist, ob und wie wir eingreifen, aufs Feld gehen oder in den Abgrund. Man kann nur behaupten, dass das jeweilige wirksame Eingreifen nicht frei, sondern selbst determiniert ist.

änderung eben die Veränderung in der Aussenwelt (Erregung der motorischen Nerven, Bewegung der Glieder u. s. w.) die Erscheinung ist. Diese Veränderung in der Aussenwelt würde offenbar nicht erfolgen, wenn jenes Eingreifen, davon sie die Erscheinung ist, nicht erfolgt wäre. Denn die Erscheinung einer Sache muss ausbleiben, wenn dasjenige, dessen Erscheinung sie ist, ausbleibt resp. ausgeblieben ist. Es ist also klar, dass der Lauf des Geschehens, der Veränderungen in der äusseren Natur, zunächst im betreffenden Organismus, ein anderer geworden wäre, einen andern Gang genommen hätte, als er ihn tatsächlich infolge jenes Eingreifens von seiten des Ichs genommen hat.

Eine ähnliche Veränderung, Aberration des Laufes der Geschehnisse in einem Organismus muss infolge jener Einwirkungen des Ichs, davon die unwillkürlichen Bewegungen die Erscheinung sind, vor sich gehen. Denn auch sie erfolgen auf Empfindungen hin, welche das Ich zum Eingreifen nötigen, d. i. es drängen, den gleichsam herankommenden Berührungssphären, welche ihm nicht gemäss sind, auszuweichen.

Wäre also ein (fremder) Organismus für uns nur Erscheinung kommender Berührungssphären, wie die unorganischen Naturobjekte, — wäre er nicht zugleich Erscheinung der Position eines Ichs, — so würde er nur mechanischen, chemischen u. s. w. Veränderungen unterliegen, wie sie in der unorganischen Natur vor sich gehen. Er würde genau nur nach denjenigen Gesetzen funktionieren, welche in der unbelebten Natur walten. So aber muss er, wie sich aus dem obigen ergibt, anders funktionieren. Die Vorgänge in ihm müssen Abweichungen, Aberrationen unterliegen, und zwar Abweichungen von den Veränderungen, wie sie in der leblosen Natur erfolgen und vor sich gehen. Mit anderen Worten: Das Funktionieren des Organismus muss wohl den Wirkungen der unorganischen Materie (oder besser gesagt der Materie überhaupt) und den Gesetzen ihrer Veränderung völlig entsprechen — aber mit (wenn auch noch so minimalen) Aberrationen; welche Aberrationen jedoch nicht die

Gesetze dieser Veränderungen und ihres Ganges, sondern den Effekt des Umsatzes der Veränderungen betreffen. — Diese Aberrationen mögen, nebenbei bemerkt, an sich noch so minimal sein, so ist es doch möglich, dass sie in ihrem Effekte in der Körperwelt ganz bedeutende sind; man denke nur an jede Leistung unserer physischen Kräfte. Die Muskeln sind gleichsam ein ungemein raffiniert gebautes Hebelwerk, welches jene unmerklichen minimalen Aberrationen ganz gewaltig merklich macht* — ähnlich wie die leiseste Erschütterung einer Explosiv-Bombe, die das Platzen derselben herbeiführt, durch die kolossalen Verheerungen der Explosion ganz gewaltig merklich gemacht wird.

Das oben Gesagte, welches die Aberrationen betrifft, dass sie solche nur von dem Effekte, nicht den Gesetzen der Materie und ihren Veränderungen seien, wird im folgenden, um Missverständnisse zu beseitigen, näher veranschaulicht werden. Hier will ich nur sogleich bemerken, dass ich nicht daran denke, den alten Begriff einer Lebenskraft einzuführen. Dies dürfte wohl auch aus der eben gemachten Andeutung, dass im Organismus keine Aberration von den Gesetzen der Materie möglich sei, zur Genüge hervorgehen. Um aber das Bisherige völlig zu verstehen, denken wir uns folgendes: Wir wären z. B. in der Lage, mittelst eines unendlich feinen Mikroskopes die Bewegungen im Organismus bis ins kleinste Detail dergestalt zu verfolgen, dass wir nach mechanischen und allen sonstigen vielleicht noch statthabenden Gesetzen der Materie aus diesen Veränderungen die notwendig sich ergebenden, kommenden Veränderungen im Organismus auf das genaueste berechnen könnten. In diesem Falle müssten wir bemerken, dass der Umsatz der Veränderungen mit den Resultaten unserer Berechnung um ein Minimales nicht ganz genau übereinstimmen würde. Wir würden also gezwungen sein, noch eine andere Einwirkung anzunehmen, welche diese Störung (die äusserst minimale Nicht-Übereinstimmung) verursachte; ähnlich wie man in der Astronomie aus den Störungen

* Scheinbar ins Ungeheuere potenziert darstellt.

im Laufe der Himmelskörper, deren Lauf man nach mechanischen Gesetzen auf das genaueste ausrechnen konnte, auf das Dasein eines in einer bestimmten Sphäre befindlichen, bis dahin noch nicht entdeckten Himmelskörpers zu schliessen gezwungen war. (Die Beobachtung solcher Störungen führte bekanntlich zur Entdeckung des Planeten Neptun.) Aber ein Objekt der Störung würden wir im Organismus nie entdecken; auch nicht ausserhalb desselben irgendwo. Diese jedoch tatsächlich vorhandene Störung, die wir als Aberration — nicht von den Gesetzen, sondern dem Effekte nannten — würden wir, so klein sie auch wäre, bei solch genauer Erforschung eines lebenden Organismus in jedem Zeitpunkte beobachten können. — Als eine Ahnung dieses Sachverhaltes erkennen wir hier die Konzeption des Descartes, dass das Ichwesen (die „Seele" heisst es bei Descartes) im Organismus nur die Richtung der Bewegungen ändern, — diese aber selbst, das Quantum der Bewegungen, weder vermehren noch vermindern könne. — Nach dem Gesagten erhellt auch, dass durch die erwähnten Aberrationen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht durchbrochen zu werden braucht.

Bemerkung. Ferner ergibt sich auch aus dem Angeführten, dass wohl nicht nur der Umsatz der mechanischen, sondern auch der chemischen Veränderungen gleichsam andere Richtungen nimmt als in der unorganischen Natur. Die Verschiedenheit der organischen von den unorganischen chemischen Verbindungen bestätigt es. Und diese Aberration der chemischen Veränderungen im Organismus, diese Aberration von den unorganischen chemischen Veränderungen (Verbindungen) ins Ungeheuere summiert und potenziert, d. i. sozusagen der Effekt der im Laufe der Zeit dagewesenen Aberrationen in chemischer Hinsicht; — das erscheint, stellt sich dar als Verbindung der Stoffe, wie sie in der unorganischen Natur nicht zustande kommt oder nur unter ausserordentlichen Komplikationen (Experimenten) zustande kommen kann. — Wenn sich die Chemie daran macht, organische Verbindungen aus unorganischen herzustellen, so sucht sie nach dem eben Ge-

sagten nichts anderes als: den Effekt jener minimalen (aber durch die Länge der Zeit summierten und potenzierten) Aberrationen auf andere Weise, d. i. künstlich zu erlangen. Dass jene Effekte, d. i. das Spezifische der organisch-chemischen Verbindungen auch auf künstliche Weise, ohne Organismus, dem sie ihre Entstehung verdanken, möglich sind, ist wohl a priori klar. Dies hängt nur davon ab, ob wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln imstande sind, solche Kombinationen zu schaffen, welche ihrem Umsatze, Effekte nach jenen durch Potenzierung der Aberrationen entstandenen Verbindungen gleichkommen. — Wenn wir ein organisches Produkt betrachten, so haben wir kommende Berührungssphären vor uns, in denen ein gewisser Rest des Effektes jener Aberrationen noch für uns vorhanden ist; es ist noch etwas vorhanden, was einst für ein anderes Ichwesen unmittelbare Berührungssphäre, wenigstens ideeller Teil derselben, war. Und von diesem Rest sind die spezifisch organischen Verbindungen die Erscheinung.

Nach dem Ganzen unserer Ergebnisse haben sowohl die Anhänger der Annahme einer eigenen sogen. Lebenskraft, als auch diejenigen, welche die organischen Veränderungen als Wirkungen der blossen Materie ohne die geringste Aberration annehmen — gleicherweise Unrecht. Die Naturwissenschaft, indem sie den Begriff der Lebenskraft perhorresziert, verfährt hierbei nur konsequent. Es geht im Organismus tatsächlich nichts vor, was nicht durch und aus der Verbindung der Stoffe der Möglichkeit nach jederzeit hervorgehen könnte. Dies ist nach allem Bisherigen einleuchtend. Wenn der Organismus als Materie unter Materien erscheint, so muss auch aller Umsatz der in ihm enthaltenen Materien ein solcher sein, der materiell ist, also den Gesetzen der Materie völlig entspricht. Nebenbei muss jedoch jene erwähnte Aberration stattfinden. Wenn nämlich das Ich sich die Berührungssphären, zu denen es kommen wird, selbst teilweise auswählt, also teilweise zu anderen kommt, als es ohne Auswahl (Eingreifen, Balancieren) kommen würde, so muss dies sich als eine Aberration darstellen; und wir müssten diese Aberration

auch bemerken und als solche konstatieren können, falls wir fähig wären, so weit in die kleinsten Vorgänge des Organismus einzudringen, sie alle zu überblicken und einen aus dem andern nach Gesetzen wie sie ebenso im Unorganischen walten, zu berechnen und abzuleiten. Aber jene so geringe Aberration, weil sie sich jeder Konstatierung und Berechnung entzieht, kann die Naturwissenschaft als empirische Wissenschaft nur dann als tatsächlich statthabend behaupten, wenn sie endgiltig eingesehen, dass nach rein mechanischen, chemischen Gesetzen, wie sie in der leblosen und unorganischen Natur walten, der Aufbau des Organischen und dessen Funktionen nimmermehr völlig zu erklären sind. Anders die Philosophie, welche nicht nur die Gesetze der Veränderungen des Balancebildes, d. i. der Natur, sondern das ganze Balancebild in seiner Wahrheit und Totalität (also auch die ganze Balance selbst und damit auch unser Ich und die Dinge an sich, in Bezug auf welche wir Balance halten) zu erkennen, wenigstens negativ, mit Ausschluss aller möglichen Irrtümer zu bestimmen sucht. Sie geht nicht direkt wie die Naturwissenschaft vom Balancebilde des Ichs, sondern vom Balance haltenden Ich selbst aus und zwar von den Empfindungen desselben, aus welchen sie erst das Ich und dessen Balance erschliesst; damit aber auch zugleich jenes Eingreifen und dessen Erscheinung, die Aberration, als notwendig vorhanden erkennt. Sie gleicht hiermit dem Geometer, der nach trigonometrischen Gesetzen eine Entfernung ausrechnet, während ein anderer, der nur seinem Massstabe vertraut, warten muss, bis es ihm möglich sein wird, jenen (vielleicht gegenwärtig ungangbaren) Weg selbst zurückzulegen und direkt durch Anlegung des Massstabes auszumessen.

Die Naturwissenschaft kann also bezüglich jener Aberrationen und hinsichtlich der Frage nach der völligen Erklärbarkeit des Organischen aus dem Unorganischen nichts anderes tun, als eine zuwartende Haltung einnehmen. Diesen einzig logisch richtigen Standpunkt der empirischen Wissenschaften finde ich in Ewald Herings Worten dargelegt, und zwar so treffend, dass sie als für alle Zeiten giltig an-

gesehen werden müssen. Dieser Forscher (Professor der Physiologie a. d. U. in Leipzig) lässt sich in seinem Vortrage „Zur Theorie der Nerventätigkeit“ (Leipzig, Verlag von Veit u. Co. 1899) folgendermassen vernehmen: „Überhaupt liegt das Lebendige heute noch ebenso als ein ungelöstes Rätsel vor uns, wie damals als die sogenannte mechanische Auffassung der Lebenserscheinungen die vitalistische siegreich niederwarf und mit ihren glänzenden Erfolgen Hoffnungen erweckte, die weit über das hinausgingen, was sich bis jetzt erfüllt hat, so reich und wertvoll dies auch ist. Wo immer die physikalische oder chemische Untersuchung in den tierischen Organismus vorgedrungen ist, überall traf sie früher oder später auf das geheimnisvolle Walten der lebendigen Substanz jener Elementarorganismen, aus denen der Tier- und Menschenleib sich aufbaut. Wir haben uns jetzt bescheiden gelernt, und wo wir einst bereits ins Innerste eingetreten zu sein glaubten, bekennen wir jetzt, dass wir noch kaum die erste Vorhalle durchmessen haben. Darf es uns Wunder nehmen, wenn heute die alte Irrlehre von der Lebenskraft, die wir bereits für endgiltig besiegt hielten, unter neuen Namen zu neuer Geltung emporstrebt? Gestehen wir, dass wir dies selbst verschuldet haben, weil wir in der ersten Freude des Erfolges mehr versprachen, als wir zu halten vermochten. Geben wir es auf, die Physiologie nur als angewandte Physik und Chemie gelten zu lassen und so den begründeten Widerspruch derjenigen zu wecken, welche der Überzeugung sind, dass es vergebens ist, das Lebendige aus dem Leblosen erschöpfend erklären zu wollen. Das Leben könnte nur aus sich selbst ganz verstanden werden und eine Physik und Chemie, welche allein dem Boden der unbelebten Natur entsprossen, und darum nur dieser angepasst ist, wird ebendeshalb nur zur Erklärung dessen hinreichen, was dem Lebendigen mit dem Toten gemeinsam ist. Dies (was gemeinsam ist) ist sehr vieles, aber es ist nicht alles.“ In diesen Worten ist auch der von uns eingeschlagene, wahre Mittelweg zwischen der Annahme einer eigenen Lebenskraft und der Lehre, dass alle organischen Vorgänge blosse

Spezialfälle unorganischer darstellen, sehr treffend gekennzeichnet.

§ 34.

Aus dem Gesagten erhellt auch, dass es nie eine rein materialistische Erklärung der Lebensentstehung wird geben können. Denn gerade diese minimalen Aberrationen, welche, selbst wenn sie konstatierbar wären, sich jeder Berechnung aus den Veränderungen der unorganischen Materie ewig entziehen müssen, weil sie aus ihr nicht stammen, sind die *condicio sine qua non* des Lebensprozesses und folglich auch aller eventuellen Entstehung des Lebens.

Wie äusserst geringfügig jedoch jene Aberration im Organismus sein muss, ersieht man am leichtesten daraus, wenn man bedenkt, wie langsam und nach bestimmten Normen strikt gebunden der Aufbau eines Organismus sich vollzieht; gleichsam nur wie nach vorgezeichnetem Plane und unter Bedingung unzähliger, nötiger Umstände. — Die Anpassungsfähigkeit eines einzelnen Organismus an andere Lebensbedingungen als die seiner Vorfahren ist namentlich bei den höher entwickelten äusserst gering. Das Parallellaufen ist ständig dem Eindringen („Hineinreichen", wie wir es nannten § 32 Ende) nicht gemässer Berührungssphären ausgesetzt, und zwar um so mehr, je komplizierter es ist. (Wir nannten zum Schluss des § 32 jenes Parallellaufen das komplizierteste, bei welchem die dem Ich gemässen ideellen Teile der Dinge an sich das Ich gleichsam am innigsten berühren, noch symbolischer gesprochen, am meisten in dasselbe „hineinreichen"; — die nicht gemässen dem Ich sozusagen am fernsten bleiben.)

Die Entstehung des Lebens resp. der erste Ansatz hierzu wird begonnen haben (vorausgesetzt, dass wir das Leben nicht überhaupt, wie z. B. Helmholtz, als möglicherweise ewig ansehen), wann ein Ich Proben gleichsam gemacht hat, in solche Berührungssphären einzulenken, von welchen gemässe Affektionen kommen. Auch das ordinärste Schleimklümpchen, ja den unscheinbarsten Ansatz zum elendsten

Moner müssen wir uns als eine Position denken, welche erst auf unzählige, teils fehlgeschlagene, teils gelungene Versuche hin, die allgemeinsten, einfachsten gemässen Berührungssphären als längere Zeit hindurch kommende vorher zu bestimmen, erlangt wurde — natürlich nur als die Erscheinung einer solchen Position.

Die Entstehung des Ansatzes zum denkbar niedersten Organismus war also zunächst ein Suchen nach gemässen Berührungssphären, zuletzt ein Auffinden eines solchen Verhältnisses zu den Dingen an sich, in welchem die gemässen, ideellen Teile derselben (die gemässen Berührungssphären) lange Zeit kontinuierlich als die gleichen herankommen resp. das Ich zu gleichen kommt. Ferner sozusagen ein Regulieren des Herankommens dieser Berührungssphären, bezüglich des erwähnten „Hereinreichens" derselben; welches Regulieren wieder durch Versuche entstanden ist, von den nur im ganzen und grossen gemässen Berührungssphären das Nicht-Gemässe oder doch weniger Gemässe fernzuhalten, das Gemässere wieder zu innigerem „Hereinreichen" gleichsam heranzuziehen. Dieses solchermassen kompliziert zu nennende Hereinreichen resp. Eindringen der Berührungssphären ist eben die Kompliziertheit des Parallellaufens, d. i. des Kommens immer nur zu gemässen Berührungssphären und des Hinarbeitens zur Erhaltung dieses Parallellaufens. — Dieses Sich-Auswählen des komplizierten Eindringens ist freilich im letzten Grunde der Dinge etwas Gekünsteltes; es ist eben das Balance-Halten, wovon das Leben, zunächst die im vorigen Paragraphen erwähnte Aberration die Erscheinung ist. Dies erwähnte komplizierte Sich-Auswählen, Regulieren muss statthaben. Denn, wenn in dem Falle, wo die kommenden Berührungssphären die gleichen sind, empirisch gesprochen: wo die Daseinsbedingungen (z. B. frische Luft) eines Organismus dieselben bleiben, ihr Dasein allein dennoch nicht genügt, so ist klar, dass noch überdies das „Eindringen" der Berührungssphären reguliert werden muss. (Z. B. Einatmen der Luft, welches Erscheinung eines solchen Regulierens ist.)

Das Ansich der niedersten Organismen unterscheidet sich

von dem der höheren vornehmlich dadurch, dass bei den höher entwickelten die Kompliziertheit des erwähnten Eindringens eine noch grössere ist; dass das Kommen bestimmter ideeller Teile der Dinge an sich noch mehr ausgewählt, durch Eingreifen vorherbestimmt, reguliert werden muss. Und dieses Noch-mehr-wählen erscheint zunächst als willkürliche Beweglichkeit, als verfeinerte Sinne zur Erkenntnis der Aussenwelt u. dergl.

Hat ein Ich nun eine solche Position, wie sie das Ansich der niedersten Organismen bedeutet, gewonnen, sind ihm seine Versuche, von den kommenden Berührungssphären gleichsam eine Auslese zu treffen, wirklich in gewissem Sinne geglückt; so wird sicherlich ein anderes Ich, wenn es zu denselben Berührungssphären kommt, die Annehmlichkeit der Position des ersteren mit zu geniessen suchen und auf diese Weise rascher zu seinem Ziele kommen wollen als das erstere. Mit andern Worten: Will ein Ich eine solche Position haben, wo es durch blosses Regulieren (Eingreifen) zu einer Auslese von günstigen Berührungssphären kommt und sind schon andere solche Positionen (das Ansich von Organismen) da; so wird dieses Ich nicht erst ein neues Parallellaufen mühselig aufsuchen, sondern sich an eines der anderen einfach anschliessen. Da wird nun das zweite Ich im Parallellaufen des ersten selbst einen Anknüpfungspunkt (Anknüpfungssphäre) suchen; und wird, wenn es ihn erlangt hat, allmählich auch eine ähnliche Position erlangen wie das erste Ich — weil sie nämlich aus der Position des ersten hervorgegangen und zwar dadurch, dass sie ideelle Teile derselben sich angeeignet. (Darum muss sie ihr ideell in den Grundzügen ähnlich, d. i. sozusagen der Idee nach wesentlich gleich sein.) Diese Position beider wird nun sein: Entweder eine weiter noch zusammenhängende und zusammenhängend bleibende — wie wir es bei den Tierstöcken, auch wohl bei den Pflanzen sehen; oder eine sich späterhin isolierende, in zwei selbständige Positionen auflösende — wie wir es bei den Organismen sehen, welche sich durch Spaltung, Teilung fortpflanzen.

Die primitivste Fortpflanzung im engeren Sinne wird

also durch Teilung stattfinden. Bei weiterer Entwicklung aber wird in dem Organismus (zunächst in derjenigen Position, von der er die Erscheinung ist) selbst ein Teil, sozusagen ein Apparat entstehen, der speziell zur Fortpflanzung dient; ähnlich wie bei den höher entwickelten Organismen besondere Teile besondere Funktionen verrichten (Nervensystem, Verdauungsapparat), welche ursprünglich bei den niedersten Organismen auf die ganze Leibesmasse verteilt waren.* Es wird also bei einem kompliziertereren Parallellaufen (höheren Organismus) ein anderes Ich nur in eine bestimmte Sphäre desselben behufs Erlangung einer gemässen Position einsetzen können. In dieser Sphäre findet das neu einsetzende Ichwesen einen sehr günstigen Boden zur Erlangung einer Position, da in derselben ein solcher Boden direkt hierzu gleichsam geschaffen parat liegt. Indem nun diese Anknüpfungssphäre schon zugleich gewissermassen eine beginnende Selbstteilung der ganzen Position oder doch die Grundlage einer solchen darstellt; — wird das Ichwesen, welches in sie eingesetzt, den Beginn einer ähnlichen (ideell wesentlich gleichen) Position erhalten, wie sie das erste Ichwesen hat. Die Ichwesen haben sich hier genau so wie bei der primitiven Fortpflanzung in dieselbe Position geteilt, nur mit dem Unterschiede, dass hier das zweite Ich mit noch unvollkommener Position (geborenes Junge) oder gar noch erst beginnender Position (Ei) die vollkommene Position des ersteren verlässt. Im Wesen aber ist die Fortpflanzung die gleiche. Weil in beiden Fällen eine Teilung der ursprünglichen Position stattgefunden und zwar ihrer Einheit (weil sozusagen ideelle Momente ihrer realiter losgelöst wurden), werden beide Positionen im Stadium ihrer Vollendung einander wesentlich ähnlich sein. Denn die Position ist gleichsam in zwei Hälften ihrer zerfallen. Die Position, die ein neu einsetzendes Ich erlangt, ist darum durch die Position, in die es eingesetzt,

* Bei höheren Organismen verrichtet das Ich durch verschiedene Sphären seiner Position verschiedene Funktionen, d. i. Eingreifen zur Balance-Erhaltung; während bei den niedersten Organismen das Ich all dieses Eingreifen vermöge der ganzen Position zugleich verrichtet.

wie im Plane vorgezeichnet; der neue Organismus macht im Wesentlichen die Hauptstadien des alten Organismus noch einmal durch, bis er die Vollendung des alten, aus dem er hervorgegangen, erreicht.

Ein Tierstock, der, wie erwähnt, die Erscheinung eines unmittelbaren Zusammenhanges vieler Positionen darstellt, lässt, wenn er geteilt wird, jedem Ich seine Position isoliert weiter bestehen. Weil aber eine solche Position der Ichs ihrem Wesen nach zu ihrer völligen Integrität des kontinuierlichen Zusammenhanges mit anderen Positionen bedarf (sozusagen ob einer gewissen ideellen Unselbständigkeit), entstehen gleichsam durch eine Selbstteilung der Position neue Nachbarorganismen (wo die neuen Ichwesen in die unselbständigen, dem Fortpflanzungsapparat vergleichbaren ideellen Teile einsetzen). Aus dem Einzeltier wird wieder ein Tierstock.

Ein solches Zusammenbalancieren vieler Ichwesen können wir uns bildlich (graphisch, symbolisch) in Fig. 2 dargestellt denken; a versinnbildliche uns einen Tierstock, b ein höheres Einzeltier; die Punkte sollen je ein Ichwesen bezeichnen, jedes Segment aber je eine Position.*

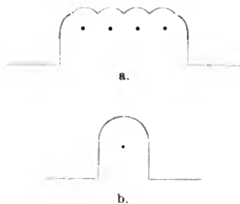


Fig. 2.

Es ist höchst wahrscheinlich, dass durch das Entstehen bestimmter Anknüpfungssphären, davon der Fortpflanzungsapparat die Erscheinung ist, die ganze Position der Notwendigkeit des Unterganges anheimgefallen, die Notwendigkeit des Todes eingetreten ist.

* Bei obiger Darstellung gehen wir freilich von der Annahme aus, dass eine Alterierung der Position wohl eine Alterierung des Ichs hinsichtlich seiner zu erhaltenden Affektionen, aber nicht seines Wesens zur Folge hat. Ob das Ich selbst teilbar ist, wissen wir nicht, darüber wird uns erst der Abschnitt IV belehren. Aber soviel ist schon hier einzusehen, dass durch Eingriffe in die Position nicht Eingriffe in das Wesen des Ichs (seine Wesensteile) notwendig gesetzt sind.

Die niedersten Organismen können unbegrenzt lange Zeit erhalten bleiben, sobald sie nur nicht direkt zerstörenden Einflüssen ausgesetzt werden. Anders die höher organisierten. Wenn auch bei den komplizierteren Positionen die „im ganzen und grossen" (wie wir es nannten) günstigen Berührungssphären immerfort herankommen, die Positionen gehen doch nach einer gewissen Zeit der Schwächung und dem Verfalle entgegen. Es ist anzunehmen, dass im letzten Grunde die Fortpflanzungsapparate hieran schuld sind. Denn sie stellen gleichsam Sphären vor, die zur Ausscheidung gewisser ideeller Teile der Position bestimmt sind, also durch ihr Funktionieren die Position im ganzen und grossen berauben, schwächen. Wir können sie als Exzentrierungsapparat ansehen. Wenn nämlich die ausgeschiedenen ideellen Teile gleichsam Kerne der Position vorstellen (was wir annehmen müssen, weil sich vermöge ihrer neue, wesentlich gleiche Positionen aufbauen), so gehen gewisse ideelle Zentralteile der Position nach und nach verloren; deren Verlust übt seine Rückwirkung auf die übrigen ideellen Zentralteile notwendig aus, — weshalb auch sie und damit die ganze Position ihrem Ende entgegen gehen.

Zu wesentlich gleichem Resultate wie wir ist der berühmte Physiologe und Spermatologe August Weismann bei seinen naturwissenschaftlichen Forschungen gelangt. Nach ihm hat sich die Notwendigkeit des Todes erst da herausgebildet, als in den Organismen die Sonderung in Geschlechtszellen, die nur der Fortpflanzung dienen und in Körperzellen eintrat, die mit der Fortpflanzung nichts zu schaffen haben. Sobald die Geschlechtszellen, meint Weismann, ihre Schuldigkeit getan, können die übrigen Körperzellen absterben; die Natur habe dann ihren Zweck erreicht, das Bestehen der Art sei gesichert.

Allein handelt die Natur wirklich nach bewussten Zwecken? Die Herkunft des Todes hat sicherlich ihre Ursache darin, dass in den Fortpflanzungszellen sich der Kern des Lebens konzentriert, also der Einzelorganismus durch sie

(ihre der Ausscheidung zustrebende Tätigkeit*) exzentriert wird. Darin aber muss Weismann unbestritten Recht behalten, wenn er sagt: „Bei einzelligen Tieren war es nicht möglich, den normalen Tod einzurichten, weil Individuum und Fortpflanzungszellen noch ein und dasselbe waren, bei den vielzelligen Organismen trennten sich somatische und Propagationszellen, der Tod wurde möglich.“

Das Einsetzen eines neuen Ichwesens in die Fortpflanzungssphäre, sowie das Funktionieren derselben überhaupt wird freilich nicht direkt als Beraubung empfunden (obwohl die Tätigkeit der Fortpflanzungsorgane immerhin als ein Kraftverlust empfunden wird). Beide Ichwesen sind ja in dieser Sphäre insoferne vereint tätig, als diese Sphäre direkt zur Anknüpfung geschaffen ist, dazu parat liegt und also auch durch die Tätigkeit des Exzentrierungsapparates der ganze Organismus in gemässes Funktionieren versetzt wird. Beide Ichwesen treten also einander durch ihr Eingreifen nicht störend entgegen, sondern vielmehr fördern sie gegenseitig ihr Balancieren, sind gleichsam nach derselben Richtung hin tätig. Daher die gemässen Affektionen hierbei zu erklären sind. Denn der Exzentrationsapparat ist zugleich in anderem Sinne, wenn wir nämlich den Zusammenhang alles Lebenden (vermöge der Fortpflanzung) betrachten, eben so sehr Konzentrationsapparat; durch eine ihm angemessene Tätigkeit seiner wird die ganze Position in ihr angemessenes Balancieren versetzt.

Dagegen muss ein Eingreifen eines fremden Ichs in eine andere als zur Fortpflanzung dienende Sphäre (falls solches überhaupt möglich und vorhanden ist) die ganze Position erschüttern, ihre Behauptung stören und selbst vernichten. In solchem Falle arbeiten beide Ichwesen nicht mehr vereint, das neu einsetzende sucht dem anderen ideelle Teile der Position, die dieses für sich braucht und die auch für dieses Sich-Behalten angelegt sind, zu entreissen. Es ist nicht unmöglich, dass die sog. Neubildungen Erscheinungen solches

* Auch wo die Geschlechtsorgane verkümmert sind, ist darum der einzelne Organismus der Vererbung gemäss zur Ausscheidung, gleichsam zentrifugal und damit zum Tode angelegt.

Einsetzens und Entreissens sind. Denn es sind bei diesen Krankheitszuständen eigene Zellen des Organismus, welche durch ihre übermässigen, unheilvollen Wucherungen den ganzen Organismus schädigen. (Auch scheint die in neuerer Zeit gemachte Entdeckung, dass im Uterus gefundene Zellen den Neubildungszellen ähnlich sind, unsere Annahme zu bestätigen.) — Jeder höhere Organismus ist gleichsam Wiederholung der primitivsten organischen Form, der Zelle, d. h. jede höhere Position ist in sich Wiederholung der niederen, welche als ideelle Teile in ihr enthalten sind. Tritt in dem Zusammenhang solcher ideeller Teile ihrer (durch Eingriffe in die Position, wovon z. B. Kontusionen die Erscheinung sind) mit der ganzen Position eine Erschütterung, Lockerung ein, so ist es nicht unmöglich, dass neue Ichwesen in diese teilweise losgelösten ideellen Momente der Position einsetzen. Diese ideellen Teile der Position werden dann zugleich Positionen für andere Ichwesen. Empirisch gesprochen: die Zellen werden selbständige Organismen, die sich nach ihrer Art nun vermehren. Nach solcher Annahme wären die Neubildungen das Gegenstück zu jenen Erscheinungen der Regenerationsfähigkeit, die wir beim Embryo, selbst bei höher entwickelten Tieren, beim Salamander, bei der Eidechse so bewundern. Während hier die Position realiter ausgefallene Momente iherr (weil sie in der ganzen Position idealiter enthalten sind) von neuem realisiert, ist dort das Ich nicht einmal einzelne noch zur Position realiter gehörende ideelle Teile ihrer festzuhalten imstande.

Die Tatsache der Regeneration verloren gegangener Organe ist nach der Annahme, wonach das Funktionieren des Organischen blosse Spezialfälle unorganischer Veränderungen darstellt, schwer zu erklären; unschwer aber aus unseren Resultaten, wonach die einzelnen Organe Erscheinungen ideeller Teile einer einheitlichen Position des Ichs sind. Durch die auf die Integrität der ganzen Position hinarbeitende Tätigkeit des Ichs ist das neue Realisieren ideell in der Position enthaltener Momente nichts mehr Verwunderliches.

§ 35.

Jenes oben angenommene Entrissenwerden gewisser ideeller Teile der ganzen Position durch andere Ichwesen findet

aber tatsächlich bei den sog. Infektionskrankheiten statt; nur mit dem Unterschiede, dass die neu einsetzenden Ichwesen in diesem Falle schon eine selbständige Position besitzen, von welcher die Mikroorganismen die Erscheinung sind. Ichwesen niederer Position suchen die Schwächungen und Schädigungen anderer höherer Positionen zu benützen, um sich ideelle Teile derselben anzueignen, um sie umzuändern, für sich umzubilden. So wie eine verlorene Position, davon der Kadaver die Erscheinung ist, einen günstigen Boden für andere Wesen zur Entfaltung ihrer Position bildet, weil viele Verhältnissphären erhalten geblieben* — so bildet überhaupt auch nur eine Schwächung der Position die Möglichkeit, dass andere Ichwesen, zumal inferiorer Positionen, in sie einsetzen und sie für ihre Position umzubilden suchen. Solches Umgebildetwerden ist gleichsam ein Faulen gewisser Teile eines lebendigen höheren Organismus. Und man nennt auch diese Krankheiten (die Infektionskrankheiten) faulende, „septische", und auf ihre Verhütung und Heilung zielt die moderne „Antisepsis".

Nach dem Dargelegten können wir die Schwächungen und Krankheiten der höheren Organismen in vier Hauptarten einteilen. Erstens ein Mangel in der Position, ein gewisses Fehlen ideeller Teile derselben; ein Mangel, der entweder von den Positionen, aus denen sie hervorgegangen, herrührt; ein vererbter Fehler, der in der sog. Disposition, der Position

---

* Wenn solche Verhältnissphären auch keines Ich unmittelbare Verhältnissphären mehr sind, so wissen wir doch, dass sie für andere Ich noch mittelbare Verhältnissphären bedeuten, daher für solche zur Entfaltung ihrer Position brauchbar sind. Empirisch gesprochen bildet der Kadaver einen günstigen Nährboden für andere Organismen. — Für die nicht aasfressenden Tiere ist ein Kadaver nur dann zu gebrauchen, sofern er nicht schon von niederen Organismen in Beschlag gelegt oder sonst chemisch verändert, eigentliches Aas ist. Derselbe wirkt alsdann giftig, weil durch die Umwandlung, welche die niederen Organismen vollzogen haben, Berührungssphären entstanden sind, welche das Gegenteil in Bezng auf ihr Gemässein geworden sind. Es sind dies die Ausscheidungsprodukte, die ebenso bei dem Faulen eines Teiles des Organismus (Infektionskrankheit) die Hanptgefahr sind.

in nuce enthalten lag; oder der bei der Entwicklung entstand, indem der neue Organismus (oder der Embryo) anderen Einflüssen ausgesetzt war, als der des Erzeugers; wodurch, nebenbei gesagt, auch Fehler, die vom ersteren herrührten, ganz oder teilweise kompensiert werden konnten. Ein solcher Mangel in der Position, heisst empirisch sehr treffend Mangel in der Disposition, in der Konstitution, Konstitutionsfehler. Es ist ein Fehlen gewisser zur Position gehöriger, weil in ihr enthaltener (idealiter in ihr enthaltener) Momente derselben. Aus diesem Fehlen folgt ein mangelhaftes Regulieren der „im ganzen und grossen" gemässen herankommenden Berührungssphären. (Man kann es auch nennen ein Fehlen gewisser durch das Ganze der Position bedingter Korrelate.) Zweitens ein Mangel des Herankommens der im „ganzen und grossen" gemässen Berührungssphären; z. B. Mangel an Luft, Nahrung, Wärme; Vergiftung, Kontusion, Verwundung. *

Drittens Eingriff fremder Organismen, welche ideelle Teile der Position für ihre Position (durch Eindringen in erstere) sich anzueignen und umzubilden suchen. Die sog. (durch Bakterien erzeugten) Infektionskrankheiten.

Viertens natürliche, oft durch ungünstige Umstände beschleunigte Abwickelung (Altersschwäche), deren wahrscheinliche Ursache oben ausgeführt wurde. (§ 34.) — Wie überall in der Natur und im Wesen der Dinge keine feste Grenze besteht, so auch bei diesen genannten Arten der Schwächung der Position. Manches Menschen Tod ist ein Verlust der Position, herbeigeführt durch alle vier Arten von Schwächungen, z. B. Herzfehler, Kontusion, wozu auch die sog. Erkältungen gehören, Infektionskrankheit (Entzündung), geringe Widerstandskraft infolge des Alters.

Nach der Darstellung der wahrscheinlichen Entwicklung der Organismen hätten wir uns nunmehr an die wahrscheinliche Entwicklung der Erkenntnis der Aussenwelt zu machen.

---

* Hierher gehört auch das Herankommen von blossen Daten über uns drohende nichtgemässe Berührungssphären, welche Schreck, Kummer u. s. w. verursachen. Vergl. Schluss dieses Abschnittes.

Anmerkung. Nach dem Bisherigen ist das Entstehen der Erkenntnis der Aussenwelt, die Erlangung eines Bildes der eigenen Balance, so leicht auszuführen und einzusehen, dass es hier nur in der Anmerkung bemerkt werden soll. Es ist einleuchtend, dass nur ein sehr wenig „kompliziertes“ Parallellaufen mit der Erkenntnis der jeweiligen Berührungssphäre und dem eintönigen „Regulieren“, wie wir es nannten (wie wir es bei den niedersten Tieren sehen), ausreichen kann. Denn wenn das Ich nur dann weiss, dass es in drohende ungünstige Verhältnisse leicht geraten kann, wenn es in dieselben schon (teilweise) geraten ist, wenn es schon ungünstig affiziert wird, — wenn es die bevorstehende Störung in der Balance nicht schon vorher wusste, so kann es ihr eben nicht ausweichen; gleicht, ein Gleichnis des Demosthenes zu gebrauchen, den Barbaren im Faustkampfe, die immer mit der Hand dorthin fahren, wo sie geschlagen werden, den Stoss aber nicht parieren können — die er deshalb auch als unverständig tadelt. Ohne Verstand, d. i. zunächst ohne ein Orientierungsmittel über die kommenden Schläge von seiten der Dinge an sich, ohne Bild seiner Balance, kann das Ich keine höhere Position erlangen. Wie soll aber ein Sich-orientieren, ein Sich-vorher-richten möglich sein? *Eo ipso* balanciert das Ich zwischen Lust- und Schmerzempfindungen hindurch, d. h. eigentlich zwischen günstigen und ungünstigen Berührungssphären, derart, dass es die einen gleichsam in sich hereinzudrücken, die andern zu verscheuchen und ihnen auszuweichen sucht. Das Ich wird erstlich darnach trachten, die Schmerzempfindungen leise herabzudrücken (durch Ausweichen den betr. Berührungssphären), um nicht immer von ihnen gestört zu sein. D. h. es wird das von uns sog. „Eindringen“ der nichtgemässen oder des Nichtgemässen der Berührungssphären zu verhindern suchen. Es wird sie aber zweitens nicht völlig verhindern, nicht gänzlich verscheuchen wollen, weil es sie als wertvolle Data zur Orientierung auffasst. Sie sind nämlich, wenn leise herabgedrückt, das Zeichen dafür, dass das Ich ihnen ausweichen soll, resp. den Berührungssphären, von denen sie stammen. So reguliert,

wird das Eindringen der nichtgemässen Verhältnissphären ein äusserst geringes sein, die Schmerzempfindungen werden so zu indifferenten Empfindungen (wie es unsere Sinnesempfindungen sind) herabgedrückt. (Vergl. hiermit das Eingreifen des Ichs auf diejenigen Unlustempfindungen hin, z. B. Atemnot, welche die unwillkürlichen Bewegungen, zunächst deren Ansich, zur Folge haben.) Die Empfindungen werden alsdann in feineren Nuancen auftreten, wodurch, wenn sie zahlreich sind, ein indifferentes, unbetontes Fühlen der jeweiligen Position als grosse Erweiterung des Fühlens der Schmerz- resp. Hindernisempfindungen entsteht. Empirisch gesprochen hat solchermassen ein Organismus den eigentlichen Tastsinn erlangt. Damit jedoch dieses Lebewesen seine Umgebung, d. i. in Wahrheit das Ich die nächststehenden mittelbaren Verhältnissphären (soweit es mit denselben unmittelbar sozusagen in Berührung kommen kann) alle zugleich und nicht bloss erst immer, wenn sie unmittelbar sind, kennen lerne, ist noch etwas anderes nötig. Zunächst ist klar, dass, da die kommenden Berührungssphären sich oft grossenteils gleichbleiben (kontinuierlich als dieselben da sind), die mittelbaren, kommenden aber leicht unmittelbare werden können, bald ein Überblick über alle, den unmittelbaren zunächst kommenden, mittelbaren Verhältnissphären gewonnen werden kann. Empirisch gesprochen, das Lebewesen kann seine Umgebung kennen lernen. Wie erwähnt, ist aber dazu auch noch Eines nötig, und das ist die Möglichkeit, die dagewesenen (indifferenten, unbetonten) Affektionen sich zu merken. Kurz, es ist die Fähigkeit des Gedächtnisses vor allem nötig, wenn ein Ich ein Bild seiner nächst-mittelbaren Verhältnissphären, ein Bild seiner Balance in Bezug auf dieselbe, soll erreichen können.

Soll aber ein Ich Gedächtnis haben, so kann dies nur geschehen, wenn es imstande ist, die schon dagewesenen Affektionen, sich wieder von neuem aufzuzwingen; wenn seine Position eine solche ist, dass auch, wenn von den Berührungssphären, von welchen gewisse Affektionen herrührten, keine mehr (unmittelbar) da ist, dennoch dieselben (die gleichen)

Affektionen dem Ich in abgeschwächterem Grade wieder von neuem aufgezwungen werden können; ja dass überdies dieses Aufgezwungenwerden auf blosses Eingreifen des Ichs hin sich erneuert. — Wenn es z. B. dem Ich gelingt, sich irgend einer Empfindung zu erinnern, so ist dies nichts weiter als der Ausdruck dafür, dass es dem Ich durch Eingreifen gelang, dahin einzuwirken, dass ihm diese Empfindung (eine gleiche) nochmals in abgeschwächterem Grade, verblasst (d. i. als Vorstellung) auch ausserhalb des Zusammenhanges, in dem sie auftrat, aufgezwungen wurde. — Um Gedächtnisfähigkeit zu erlangen, muss ein Ich einen solchen ideellen Teil seiner Position erwerben, in welchem die dagewesenen Affektionen einen bleibenden Eindruck hinterlassen, ihn bleibend modifizieren. Der triviale Satz, den wir bei Schopenhauer so gut wie bei den Materialisten antreffen, dass ein Denken ohne Gehirn so wenig möglich sei, wie ein Verdauen ohne Magen, besagt demnach im Grunde: Ein Denken ohne einen solchen Apparat, der die dagewesenen Empfindungen aufbewahrt, ist so wenig möglich, wie eine Verdauung ohne einen Apparat, der die genossenen Speisen aufbewahrt. Woher denn in beiden Fällen der Stoff, mit dem gearbeitet werden soll, wenn er nicht festgehalten würde? Das Gehirn ist eben die Erscheinung desjenigen Apparates, d. i. derjenigen Komplikation (ideellen Teile) der Position, in welchem die dagewesenen Affektionen eine bleibende kleine Verschiebung hinterlassen (eine Abschwächung der Verschiebung, welche beim Dasein der Affektion stattfand), welche kleine abgeschwächte Verschiebung mit der stetigen Erneuerung der Position sich stetig miterneuert, jedoch in immer geringerem Grade. (Daher die Vorstellungen nach und nach immer mehr verblassen.) Ferner ist möglich, dass das Ich diese Verschiebung durch Eingreifen jederzeit kräftiger auf sich einwirken lassen kann, sie dadurch zu befestigen imstande ist. Dieses kräftigere Aufsich-Einwirkenlassen ist Eines mit dem von neuem gleichartig Affiziertwerden, des Wiederauflebens der Affektion, d. i. der Erinnerung. Denn: abgeschwächte gleiche Verschiebung wie damals, gleiche, aber in schwächerem Grade auftauchende

Affektion. Auf diese Weise, d. i. durch die Möglichkeit, dass ein Ich Gedächtnis habe, ist wie oben erwähnt, ein Überblick über alle oder einen grossen Kreis derjenigen mittelbaren Verhältnisse möglich, welche den unmittelbaren zunächst stehen. Das Ich kann dann, empirisch gesprochen, die unmittelbare Umgebung seines Organismus kennen lernen, einen Überblick über sie gewinnen. Auf diese Weise lernen auch Blindgeborene durch den blossen Tastsinn die Aussenwelt kennen. In diesem Falle müssen jedoch alle bekannten mittelbaren Verhältnissphären einmal unmittelbar gewesen sein. Die Kenntnis und Orientierung über die mittelbaren Verhältnissphären ist demnach noch sehr beschränkt. — Gibt es nun nicht Schwankungen in der Position, welche die mittelbaren wie unmittelbaren Berührungssphären gleichermassen treffen? Mit anderen Worten, gibt es nicht in der Position, in dem Hineilen zu immer neuen gemässen Berührungssphären, gewisse Veränderungen, welche zugleich Veränderungen sowohl der unmittelbaren, wie der mittelbaren Verhältnissphären sind? Dies ist sehr wohl möglich, da ja diese beiden ein Kontinuum bilden. In solchem Falle wäre ein gewisser kleiner Teil der Änderung der unmittelbaren Verhältnissphäre zugleich ein Anzeichen für Veränderungen der mittelbaren Verhältnissphären. Nur müsste das Ich diesen Sachverhalt durch Erfahrung kennen lernen. Ein empirisches Beispiel hiefür mag die Wärmeabgabe sein. Je mehr sich unser Organismus einem Wärme ausströmenden Körper nähert, desto mehr wächst die Wärme, die man empfindet und umgekehrt. So ist die Wärme-Empfindung für das Ich das seine unmittelbaren mit mittelbaren Verhältnissphären Verknüpfende, von beiden zugleich Data Bringende. Das Ich wird somit diesen gemeinsamen Teil der Veränderungen der mittelbaren wie unmittelbaren Verhältnissphären als wertvolle Data zur Balancehaltung, zum Vorherwissen der kommenden mittelbaren Verhältnissphären erkennen; es wird sie in diesem Sinne umzubilden suchen (ihre Lust resp. Unlust herabzudrücken), sie, wie wir dies auch bei den Tastempfindungen sehen, zu indifferenten Daten auszubilden; zugleich aber andererseits

(wie wir es wieder beim Gedächtnis sahen) sie durch Eingreifen kräftiger auf sich einwirken zu lassen. Damit wird wieder eine Empfindlichkeit für noch feinere Nuancen der Veränderungen, welche zugleich Kunde von mittelbaren wie unmittelbaren Verhältnissphären bringen, zustande kommen. Von einem kleinen Teile dieser, unmittelbare wie mittelbare Verhältnissphären gleichmässig treffenden Veränderungen wird das Ich die passendsten auswählen und, wie gesagt, die Empfindlichkeit für sie zu erhöhen suchen (und zwar durch Aufmerksamkeit, wie wir z. B. auf diese Weise auch unser Gehör, unseren Tast- und Geschmacksinn schärfen, welche Schärfung durch fortgesetzte Vererbung ganz gewaltig erhöht worden sein wird). — Die Erscheinungen, deren Entstehung für das Ich hier der Möglichkeit nach und deren wahres Ansich anzugeben versucht wurde, sind, wie aus diesem Versuche selbst hervorgeht, die Lichterscheinungen. Das Licht bringt uns eine einer ungeheuren Kette von mittelbaren Berührungssphären gemeinsame Änderung zur Affektion, zur Erscheinung (ist die Erscheinung dieser Änderung). Es bringt uns aber damit zugleich, weil es das so vielen Berührungssphären Gemeinsame, aber mit Unterschieden, bringt, indirekt auch deren Unterschied in Bezug auf ihre Mittelbarkeit zum Ich. Und die Erscheinung dieser jeweiligen Mittelbarkeit der Berührungssphären ist die gesehene Entfernung der Objekte, welche eben die Data von den kommenden Berührungssphären sind. Durch das Licht erhalten wir also mit einem Schlage Kunde von Berührungssphären, die wir sonst nur schwer und unvollkommen oder überhaupt nicht hätten erhalten können. Der Gesichtssinn bringt uns nicht wie der Tastsinn bloss Data über jeweilige unmittelbare oder nächstunmittelbare Verhältnisse, sondern sogar Data von Berührungssphären, welche uns ewig (wenigstens für unsere jetzige Position) unerreichbar bleiben — er geht gleichsam (symbolisch-empirisch gesprochen) bis zu den fernsten Gestirnen. — Licht ist also das, was uns Kunde bringt von Berührungssphären, die uns direkt unerreichbar sind (wenigstens in dem betreffenden Zeitpunkte es sind). Licht

in übertragener Bedeutung heisst sehr richtig alles, was uns Kunde bringt. Licht in etwas bringen heisst: Kunde von etwas bringen, uns über etwas belehren. Und das „Licht der Erkenntnis“ ist ein Produkt der Kunde der Belehrungen, die uns die Dinge an sich indirekt durch Affektionen geben und jener Kunde, die aus uns selbst (eigentlich aus und selbst und unserer Position) stammt; nämlich die Kunde, die wir durch Interpretation und Kombinieren, richtiges Beziehen der Affektionen untereinander und auf uns (zunächst unsere Position) erlangen und festhalten. — Das Licht, das die Philosophie bringt, ist Kunde, die wir erhalten vom wahren Wesen der Dinge. Freilich ist sie nur indirekt. Auch das Licht im eigentlichen Sinne gibt uns nur indirekte Belehrungen, Data von Berührungssphären, keine adäquate oder nur irgendwie direkte Erkenntnis derselben. Aber nichtsdestoweniger sind seine Belehrungen von unendlichem Werte. So bringt auch die Philosophie nur Belehrungen über das Verhältnis dieser Data zu den Berührungssphären selbst (zu den Dingen an sich und ihrem wahren Wesen), sowie über die Vergleichbarkeit resp. Unvergleichbarkeit dieser Data mit den Berührungssphären und den Dingen an sich überhaupt; — Belehrungen, die, wenngleich an sich nur indirekt und negativ, uns keine adäquate Erkenntnis gebend, dennoch ebenfalls für uns von unendlichem Werte sein, unser Wissen unendlich erweitern können.

Um aber zu unserem engeren Thema hier zurückzukehren, muss überdies jedes Datum von mittelbaren Berührungssphären einen Hinweis darauf enthalten, unter welchen Bedingungen dieselben unmittelbar werden; es muss m. a. W. in diesen Daten auch ein Hinweis auf ihre Mittelbarkeit, wie wir es nannten, empirisch gesprochen: es müssen Anhaltspunkte zur Ermittelung ihrer Entfernung gegeben sein (zunächst muss aber das Verhältnis ihrer zu anderen Daten, empirisch gesprochen, muss die Richtung, aus welcher sie kommen, bekannt sein). Sonst hätte das Ich nur einen Brei von Empfindungen, die eher geeignet wären, es zu verwirren, als ihm

zur Orientierung zu dienen. — Die Ordnung, in welcher die Affektionen gesichtet werden behufs unserer Orientierung über ihre Hinweise auf die jeweilige Mittelbarkeit der Berührungssphären, ist die Raumesvorstellung resp. Raumesanschauung, der Raum, den wir kennen. (§ 21.) Er ist das Schema, welches sich darauf bezieht, wie weit die mittelbaren Verhältnissphären, von welchen wir bezüglich ihrer Veränderung zu uns Data haben, von dem Unmittelbarwerden derselben für uns (symbolisch gesprochen) entfernt sind; d. h. ob diese Data von uns mehr oder weniger bevorstehenden Verhältnissphären kommen. Die räumliche Entfernung ist Erscheinung von Berührungssphären hinsichtlich ihrer Mittelbarkeit. Und wir lernen die Entfernung (Mittelbarkeit) schätzen, indem wir beim Wechsel der Entfernungen (Mittelbarkeiten) auf die minutiösesten Veränderungen achten, welchen diese Data selbst hierbei unterliegen. Wir können symbolisch ganz ruhig sagen, dass uns die räumliche Entfernung der Körper die „Entfernung" der Berührungssphären zur Erscheinung bringt, wenn wir uns nur dessen stets bewusst bleiben, dass diese „Entfernung" keine Entfernung in unserem Sinne, d. i. keine räumliche ist. Man kann ganz gut sagen, dass im wahren Ansich ein allgemeineres Nah und Fern statt hat, von welchem unser räumliches Nah und Fern ein unselbständiges, exklusiv-einseitiges Moment ist. Im wahren Ansich herrscht nicht wie im Raume ein einseitig-exklusives Aussereinander, sozusagen absolute Geschiedenheit, sondern alles Aussereinander ist daselbst zugleich als eine Art Ineinander symbolisch zu denken. Im Raume, können wir sagen, ist bloss die ideelle Geschiedenheit der Dinge an sich, nicht aber auch ihre zugleich ideelle Einheit zur Anschauung gebracht.

In diesem Sinne, d. i. den Raum als aufgehobenes Moment der wahren Ordnung der Dinge aufgefasst, kann auch gesagt werden: Der Raum gibt das ideelle Moment der Geschiedenheit der Dinge einseitig, inadäquat wieder. — Der Umstand aber, dass er so gut für diese Wiedergabe geeignet ist (vgl. § 31), dass er so ein passendes Schema

dafür ist, wird uns schon aus den Ergebnissen des nächsten Abschnittes erklärlich werden. Wir werden nämlich daselbst einsehen, dass Ich und Dinge an sich ein Wesen, bloss ideelle Unterbrechungen (Teile) eines Wesens sind. Darum können ideelle Teile des einen (Raumschema und dessen Teile) wenigstens in Beziehung gebracht werden zu ideellen Teilen des andern.

Schliesslich und letztlich ist aber zur Balancehaltung noch erfordert, dass sich das Ich nach den Daten, die es erhält, nicht nur richten könne, sondern auch wirklich richte. Dazu ist aber noch eines nötig, nämlich dies, dass die Vorgänge in seinem Balancebilde es auch zum Eingreifen anregen, gleichsam dazu zwingen. An sich betrachtet sind ja diese Vorgänge der Wahrnehmung, diese Data selbst nichts anderes als Komplexe von indifferenten Empfindungen, also selbst indifferent. Woher also die Anregung, der Sporn zum Eingreifen? Die unwillkürlichen Bewegungen resp. deren Ansich erfolgen, wie wir gesehen, auf Unlustempfindungen hin. Das aber bloss indifferente Datum als solches lässt uns kalt. Es muss also noch etwas da sein, das uns, wenn unser Eingreifen (auf indifferente Data hin) zur Erhaltung unserer Integrität nötig ist, hierzu antreibt. Es genügt z. B. nicht, dass wir den Feind, das Feuer, das uns droht u. s. w. bemerken und als für uns gefährlich bloss erkennen, wir müssen in unserem Gemüte auch noch Antriebe erhalten, ihnen auszuweichen; wir müssen in Unruhe (Unlust) versetzt werden, müssen erschrecken, wenn selbst auch in noch so geringem Grade. Es muss ein ideeller Teil der Position da sein, welcher diese Anregung besorgt, diesen Impuls auf unser Ich ausübt. Empirisch gesprochen: Es muss ein Apparat da sein, welcher auf die im Gehirn sich abspielenden, auf unser Wohl und Wehe sich beziehenden Prozesse, so reagiert, dass das blosse Auffassen von Daten über das Herankommen günstiger Positionen selbst mit Wohl (Freude), ungünstiger mit Wehe (Furcht, Trauer) beantwortet wird. Dies ist derjenige Apparat, von welchen das Nervensystem

die Erscheinung ist resp. ein ideeller Teil dieses Apparates.* Dasselbe, was die ständigen Eingriffe zur Erhaltung der Balance besorgt, Atmung, Herztätigkeit, das muss auch die Eingriffe, welche auf die unbetonten Empfindungskomplexe, d. i. Balancebilder hin erfolgen, leiten, diese Eingriffe selbst vollziehen; es muss, bildlich gesprochen, von diesen Daten selbst sozusagen nicht-indifferent affiziert werden. Dies geschieht eben, wie erwähnt, dadurch, dass die indifferenten, unser Wohl und Wehe wägenden (als bevorstehend untersuchenden) Schwankungen gleichsam einen Resonanzboden finden, vermöge dessen sie selbst zu Schwankungen von Lust und Unlust werden. Und so bringt auch das Gehirn uns nur indifferente, das sympathische Nervensystem nur betonte Empfindungen. (Empirisch gesprochen.) Darum stört auch die Disposition zu erhöhter Tätigkeit des Gehirns resp. Leistungsfähigkeit den Organismus nicht, dagegen erhöhte Tätigkeit jenes erwähnten Teiles des Nervensystems eine Krankheit ist, Neurasthenie genannt. Sie besteht darin, dass, empirisch gesprochen, das Sich-Abspielen von Gehirnprozessen, das sonst nur einen kleinen Tupfer für das Ich zur Folge hat, ihm schon einen schweren Schlag versetzt, seine Integrität stark beeinträchtigt. Durch solche erhöhte Tätigkeit werden auch die anderen Tätigkeiten desselben, Respiration, Herztätigkeit, Verdauung, gestört; wie ja auch bei gesundem Nervensystem infolge Schreck, Kummer ähnliche Störungen auftreten. — Man denke nur an das Erröten und Erblassen.

* Mag er als solcher selbständig in die Erscheinung treten oder nicht.

Vierter Abschnitt.

Das Problem der Veränderung.

§ 36.

Schon die alten griechischen Philosophen, insbesondere die Eleaten, hatten der Frage nach dem Wesen der Veränderung ihre vollste Aufmerksamkeit zugewendet und mit ihrem tiefen Blicke gerade dieses Problem in seiner ganzen Wichtigkeit für jede Metaphysik erkannt und mit eiserner Konsequenz behandelt. — Aus dem an sich selbstevidenten, aber doch so unendlich beachtenswerten Satze des grossen Parmenides, dass nur das Seiende ist, musste sich offenbar die Folgerung ergeben, dass die Veränderung nicht ist — denn sie ist eine blosse Abstraktion. Nur was sich verändert, was entsteht und vergeht, ist ein Seiendes (ist es wenigstens gewesen). Aber das Sich-Verändern selbst, d. i. die Veränderung als solche ist eine blosse Beziehung, ist nur unser Vergleichen von eben erst Seiendem mit eben nicht mehr Seiendem, also kein Seiendes.

Dass man dieses Problem seit jeher bei der anschaulichsten sozusagen aller Veränderungen, der im Raume, in Angriff nahm, war nur naturgemäss und zweckmässig. Das Wesen der Veränderung lässt sich auch am besten an der Ortsveränderung, der Bewegung, studieren. An diese haben sich daher auch die Eleaten, vor allem Zeno, gehalten und die Widersprüche, die in ihr „stecken" (wie man sich gewöhnlich ausdrückt), zu Tage zu fördern versucht. Diese Widersprüche gehören zu denen, welche sich ergeben, wenn etwas, das nur ein ideelles Moment ist, als selbständig seiend gedacht wird. Vgl. vor allem die im § 25 dargestellte Antinomie.

Wie wir aus dem 2. Abschnitte wissen, ist die räumliche Körperwelt, also auch die bewegten Körper und damit die Bewegung derselben, blosses aufgehobenes Moment unserer Ichsubstanz und nur als solches möglich. Wird nun solches unmöglich an sich existierendes Moment resp. solcher Momentenkomplex als an sich allein bestehend gedacht, so ist es ganz erklärlich, wenn die Widersprüche nicht ausbleiben. Und gerade eine der härtesten Antinomieen ergibt sich, wenn man an der Ansicht des naiven Realismus festhält, wonach es an sich bewegte Körper gibt und Bewegung derselben stattfindet. Um diese in das hellste Licht zu stellen, müssen wir natürlich zum Standpunkte des naiven Realismus, der Voraussetzung des Ansichbestehens bewegter Körper zurückkehren.

Was ist, fragen wir, ganz allgemein genommen, ein bewegter Körper, bewegte Materie, wenn solche als an sich existierend gedacht wird? (abgesehen davon was er für uns ist, nämlich als Datum von kommenden Berührungssphären. Vgl. auch Abschnitt 1, § 13.) Antwort: Offenbar nichts anderes, als eine Vereinigung, ein Zusammen von Materie und Bewegung. — Denn dass bewegte Materie bloss Materie sei, mit anderen Worten, dass Bewegung dasselbe sei wie Materie (oder ein Nichts) wird sich niemand zu behaupten getrauen.

Dasjenige, was bewegt wird und das blosse Bewegtwerden desselben sind nicht dasselbe. — Auch nach Kant's einfach-schöner Definition ist Materie „das Bewegliche im Raum“ oder kurz das „Bewegliche“; also die Bewegung als etwas anderes wie die Materie bestimmt. — Wir sehen wie Bewegung von einem auf den andern Körper übergeht, ohne den Körper selbst im mindesten zu verändern; wir sehen wie Bewegung von Masse zu Masse, von Materie zu Materie wandert. (Natürlich vom Standpunkte des naiven Realismus, gleichwie wir ja auch die Sonne sich am Himmel bewegen „sehen“.) „Dächten wir uns einen Körper im leeren Raume, ohne Widerstand eines Mittels und Gegenwirkung einer Kraft sich bewegend, so würde er vermöge der einmal erlangten Geschwindigkeit und mithin lebendigen Kraft ins Unendliche fort ohne Minderung der Geschwin-

digkeit fliegen.“ (Fechner, Elemente der Psychophysik 1, Bd. V.) Er würde also seine Bewegung als etwas Reales, Wirkliches und zugleich als etwas anderes wie er selbst ist behalten, gleichwie er im erfüllten Raume bei Widerstand anderer Körper sie an diese abgeben würde; sie würde im letzteren Falle auf einen andern übergehen, von einem zum andern Körper wandern.

Hierbei sehen wir ganz ab von der unstatthaften Behauptung, dass vielleicht alle Bewegung nur relativ sei, worüber bald im folgenden gesprochen wird; ebenso ab von der gleicherweise unstatthaften Annahme, dass Bewegung die Wirkung einer von ihr verschiedenen „Kraft“ sei;* oder ob sie als Zustand der Materie ihr seit Ewigkeit unveränderlich anhängt — unter der Voraussetzung natürlich, dass man sich auf den Standpunkt des Realismus, Materialismus im allgemeinsten Sinne stellt. Ob Bewegung als blosse Wirkung einer Kraft (die etwas anderes ist als Bewegung) angenommen wird oder nicht, darauf kommt es hier nicht im mindesten an. Wir fragen nur was Bewegung, solange sie eben Bewegung ist, als solche eigentlich vorstellt in Hinsicht auf das, dessen Bewegung sie ist.

Bewegung ist aber ferner, wenn man an sich bewegte Körper annimmt, nicht nur etwas ganz anderes als der bewegte Körper selbst, sondern ebenfalls eine Realität. Es ist nicht dasselbe, ob sie da ist oder nicht, ob sich ein Körper bewegt oder ruht. Und die Bewegung ist das Positive oder richtiger das Reale, die Ruhe blosses Fehlen der Bewegung, die Abwesenheit dieses Realen. Der bewegte Körper kann vermöge seiner Bewegung stossen und dadurch „Arbeit leisten“, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, er hat „lebendige Kraft“, er hat Bewegung. Eigentlich ist der Stoss nur der Übergang der Bewegung von einem zum andern Körper, die Bewegung ist also selbst das „Leistende“, folglich etwas Reales. Nehmen wir also bewegte Körper als an sich bestehend an, so hilft

* Als ob durch bestimmte Konstellation der Stoffe ihre „Kraft“ in etwas wesentlich anderes (in Bewegung) verwandelt werden könnte! Vgl. genau hiermit § 32.

keine Ausrede: Der bewegte Körper ist Vereinigung von Materie und Bewegung. Diese Vereinigung kann gelöst werden, sofern die Bewegung auf einen anderen Körper übergeht; aber solange sie nicht auf ihn übergeht, sind eben beide beisammen, vereinigt.

Man sträubt sich aber doch andererseits, die bewegten Körper als eine Vereinigung, Verbindung von Materie und Bewegung anzunehmen. Nicht ohne Grund freilich! Denn nach dieser eben von uns gezogenen unausweichlichen Konsequenz (vgl. das Folgende) wird das Ansichbestehen bewegter Körper zur offenbaren Unmöglichkeit. Man sollte jedoch hiernach logischer Weise nicht diese Konsequenz, da sie doch unbestreitbar ist, sondern vielmehr die Voraussetzung, auf der sie ruht, fallen lassen und verwerfen. Bewegte Materie als ein Zusammen von Materie und Bewegung vorgestellt, hebt die Möglichkeit des Ansichbestehens bewegter Körper auf. Denn einerseits setzt jedes Zusammen von Realitäten, jede Vereinigung, Verbindung derselben voraus, dass die also vereinigten Realitäten, die verbundenen Teile auch an sich selbständig bestehen können. Die verbundenen Teile sind die Grundlage, das Prius jeder an sich bestehenden Verbindung;* nicht ist umgekehrt die Verbindung das den verbundenen Teilen Vorhergehende. Das Zusammen, Beisammen von Realitäten ist nur ein Verhältnis, eine blosse Beziehung derselben zu einander. Eine Beziehung aber ist eine blosse Abstraktion, etwas Sekundäres, das Primäre sind die bezogenen Realitäten selbst.** Eine Verbindung setzt also das Dasein und selbständige Bestehen der verbundenen Realitäten als ihre Grundlage voraus. Die verbundenen Realitäten müssen somit einzeln an sich bestehen und ihre Verbindung ein äusserliches, ihr Wesen nicht im mindesten ausmachendes Verhältnis sein.

---

* Sofern das Ganze an sich existiert.

** Diesen Satz möchte ich den Kardinalsatz meiner Philosophie genannt wissen, weil er nicht genug eingeschärft werden kann; da gegen ihn, obwohl er so selbstevident ist, so häufig gesündigt wird.

Nun aber kann es Bewegung allein für sich, ohne Materie (ohne ein Etwas, dessen Bewegung sie ist) absolut nicht geben. Bewegung ohne Etwas, das sich bewegt, ist ein Unding — vergleichbar einem Dreieck, das keine Seiten hat. — Sonach kann also ebensosehr bewegte Materie kein Zusammen, keine Verbindung von Materie und Bewegung sein.

Anmerkung. Wer, um diesem Dilemma zu entgehen, z. B. mit Mach die Relativität aller Bewegungen behauptete, der würde damit schon (wie Mach) zugeben müssen, dass die ganze Körperwelt bloss unser Empfindungskomplex sei und damit wieder (siehe unseren Nachweis im ersten Abschnitte) dass sie nur aufgehobenes Moment in Ichsubstanzen sein könne. Denn wer an der Voraussetzung festhält, dass die von uns erkannte Körperwelt eine Realität an sich oder doch getreue Kopie einer solchen sei, der nimmt doch eben an, dass Körper an sich im Raume existieren und daselbst Raum einnehmen, Raum erfüllen d. i. ausgedehnt sind. Würde man nun behaupten, dass an sich genommen kein Körper den Raum, über den er sich erstreckt, jemals verlässt d. h. sich bewegt, — so würde man damit leugnen, dass die von uns wahrgenommene Körperwelt Kopie, Abbild der an sich seienden Körper vorstelle. Wenn alle die Körper, die es an sich gibt, ruhen, dann ist unsere ganze Erfahrung von der Bewegung terrestrischer wie der Himmelskörper und damit auch die Erfahrung von diesen bloss subjektives Phänomen.

Kurz: Da einerseits bewegte Materie notwendig eine Vereinigung von Materie und Bewegung ist — Bewegung ist ein anderes als Materie, aber auch kein Nichts, sondern ein „treibendes Moment", also Realität — andererseits bewegte Materie ebensosehr unmöglich eine Verbindung von Materie und Bewegung sein kann, da Bewegung nicht allein existieren kann; so stehen wir hier vor einer Antinomie, die vom empirisch-realistischen Standpunkte aus (auf welchen wir uns der Voraussetzung gemäss gestellt haben) absolut unauflöslich ist. Sie ist nur dadurch zu lösen, dass wir die Voraussetzung, aus der sie hervorgeht, verwerfen. Sie beweist uns also von neuem, dass die von uns wahrgenommene Körperwelt bloss subjektives Phänomen, blosses Balancebild vorstellt; mit den Dingen an sich, die uns affizieren, inkommensurabel ist. Diese von uns im § 23 genügend als unabweisbar dargetane Wahrheit, würde also, wenn uns unser Nachweis nicht vollständig gelungen wäre, hiermit endgiltig be-

siegelt worden sein. So aber sehen wir hier nur eine uns auf andere Weise gleichsam unerwartet zugekommene Bestätigung dieses von uns schon erbrachten Nachweises.

Anmerkung. Man sage nicht, dass vielleicht Bewegung kein schlechthin anderes sei als der Körper, sondern nur eine Bestimmung desselben. Denn eine Bestimmung ist immer ein die Realität, der sie zukommt, mit Ausmachendes; ist somit ein von ihr Unabtrennbares. Nach der Annahme des Realismus kann sie also keine Bestimmung des Körpers sein, denn die Bewegung macht das Wesen desselben nicht mit aus; (wie die Schwere, Rundheit etc. eine Bleikugel mit ausmacht.) Ferner ist sie von ihm abtrennbar, der Körper kann sie verlieren, abgeben, ohne sein Wesen zu verändern. (Die Bleikugel kann als solche, um eine solche zu bleiben, nicht ihre Schwere, Rundheit u. s. w. verlieren.) Daher sagt Wundt in seiner Schrift über die sechs physikalischen Axiome mit Recht: „Die Bewegung ist die einzige Veränderung, bei welcher ein Ding dasselbe bleibt.“ Dagegen erhebt Mach den Einwand: „Kann man sich nicht auch denken, dass an einem Orte ein Ding vergeht und an einem anderen Orte ein gleiches entsteht?“ (Mach „Erhaltung der Arbeit“ und „Populäre Vorlesungen“.) Aber dieser Einwand setzt voraus, dass man das Ansichbestehen der bewegten Körper fallen lässt und sie nur als aufgehobene Momente betrachtet. (Vgl. die zweitnächste Anmerkung.) Sonst führt er zu unhaltbaren Konsequenzen, die wir in der zweitnächsten Anmerkung aufzeigen.

Wir sehen also, dass uns die tiefere Analyse unseres Balancebildes selbst dessen bloss phänomenale Existenz aufzeigt. (Dasselbe sehen wir auch schon im § 25.) Nehmen wir unser Balancebild, die Aussenwelt, für ein an sich bestehendes Reale, so geraten wir bei genauer inhaltlicher Analyse desselben sogleich auf Widersprüche. Diese sind nichts weiter als die Folgen der falschen Voraussetzung.

Wenn ein Adolf Trendelenburg, der die Kantsche Philosophie umsonst studiert, behauptet: „Bewegung ist, darum muss sie auch sein können“ — vergleichbar dem alten Diogenes, der die Beweise des Eleaten Zeno von der Unmöglichkeit der Bewegung durch blosses Auf- und Abgehen (Bewegung-Machen) zu widerlegen suchte; — kann man freilich dagegen nichts anderes einwenden, als bloss die Frage erheben, was er sich denn unter diesem „Sein“ der Bewegung für ein Sein eigentlich vorstelle. Nämlich, ob Bewegung (resp. der bewegte Körper) an sich bestehe oder bloss

als aufgehobenes Moment in einem an sich bestehenden Wesen. Dann aber muss sich, wie wir sogleich sehen werden, zeigen, dass Bewegung kein an sich bestehendes Reale, ja dass sie nicht einmal bloss schlechthin als aufgehobenes Moment, sondern nur als eine Abstraktion von successive resp. kontinuierlich aufeinander folgenden aufgehobenen Momenten existiert und nur als eine solche selbst möglich ist.

Der Fehler des naiven Realismus besteht, wie wir wissen, darin, dass er sich bloss an das Dasein und die Richtigkeit unseres Balancebildes (mit Kant zu sagen, an die empirische Realität der Aussendinge) hält; dass er dieses Balancebild für die Gesamtheit alles Wirklichen, für „das Wirkliche in seiner Totalität“ annimmt; während dieses Balancebild doch nur Balancebild, aufgehobenes Moment ist (mit Kant zu sagen transszendentale Idealität hat). Die Aussenwelt ist ja als Balancebild real und wahr (wehe dem lebenden Wesen, welches dieses sein Balancebild ignorieren würde!), aber sie ist nur als Balancebild real und wahr; nicht als an sich bestehende Realität, die sie nicht ist. Bestimmter gesprochen: der Fehler des naiven Realismus liegt darin, dass er den Körper für ein an sich selbst bestehendes Ding und nicht, wie es doch allein der Fall ist, für unseren blossen Wahrnehmungskomplex und zwar für einen kontinuierlichen, immer von neuem in uns entstehenden, dahinfliessenden Wahrnehmungskomplex unseres Ichs ansieht. Der Körper, den wir bewegt sehen, ist unser Wahrnehmungskomplex, so gut wie der, welchen wir ruhen sehen. Weil nun alle Wahrnehmungskomplexe nichts weiter sind, als in unsere Raumvorstellung verlegte Empfindungen (vgl. § 21), alle Empfindungen aber zeitlich dahinschwindend sind — eine Empfindung ist niemals ein Beharrendes, sondern ist nur kontinuierlich immer von neuem da, schwindet dahin, — so erhellt, dass auch der ruhende Körper, so gut wie der bewegte, in uns zeitlich dahinschwindet, also kein Bleibendes, sondern kontinuierlich immer von neuem in uns Auftauchendes ist.

Anmerkung. Schon Heraklit sagt überaus treffend: „Schlechte

Zeugen sind den Menschen die Sinne, wenn sie unverständig sind. Die Sinne spiegeln uns ein (verharrendes, starres) Sein vor, es gibt aber nur ein Werden." In der Tat, wir glauben an den Körpern ein Verharrendes zu haben; die von uns als sich gleichbleibend perzipierten Wahrnehmungskomplexe gelten uns, sofern sie kontinuierlich als die gleichen in uns auftauchen, als ein Starres, Bleibendes. Der Verstand, die Reflexion aber belehrt uns, dass solches Bleiben nur ein blosses immer-von-neuem-Dasein, ein Werden, Fliessen, Dahinschwinden sein kann. Heraklit vergleicht darum die Aussenwelt sehr treffend mit einem Feuer, das sich kontinuierlich gleichbleibt, „in gleichen Massen anhebt und erlischt". („ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα".) Am Feuer werden wir nämlich, weil wir sehen, wie es der beständigen Erneuerung bedarf, deutlich inne, dass es nichts Bleibendes, sondern sofern es andauert, ein immer von neuem Auftauchendes, Dahinschwindendes ist.

Wenn wir (ein Beispiel zu gebrauchen) eine Minute lang den Wahrnehmungskomplex eines Körpers haben, so ist es nicht ein und derselbe Wahrnehmungskomplex (dasselbe aufgehobene Moment), der in uns diese Zeit hindurch da ist, sondern es wird fortwährend nur ein gleicher immer von neuem hervorgerufen. Genau so, wie wenn ich eine Zeitlang Zahnschmerzen habe, nicht der eine Schmerz in mir verharrt, sondern immer ein gleicher kontinuierlich in mir auftaucht. Betrachte, betaste ich längere Zeit einen Körper, so ist dieser Wahrnehmungskomplex des Körpers nichts weiter als der Inbegriff der Licht- und Tastempfindungen, aus denen ich mir ihn aufbaue, also ein immer von neuem in mir Daseiendes, kontinuierlich Dahinschwindendes. Nur werden Komplexe von Licht- und Tastempfindungen, weil sie unter bestimmten Umständen zumeist als die gleichen in uns auftauchen (empirisch gesprochen: weil wir meist dieselben Körper wahrnehmen), für etwas Verharrendes angesehen; — während z. B. Töne, Gehörsempfindungen, weil sie meist rasch wechseln und auch wenn sie nicht wechseln, sich als Stoss, Anprall, Sausen u. s. w. bemerkbar machen, als ein Fliessendes, Werdendes gelten. In diesem Sinne sagt Herbart sehr richtig: „Wir schreiben dem Tone Dauer zu, weil wir stets erwarten, er werde aufhören, aber nicht von einer Farbe, weil wir an deren Wechsel nicht so leicht gewöhnt sind." (Metaphysik § 288.)

Sehen wir also fälschlich einen Körper für etwas an sich Bleibendes an, so ist einleuchtend, dass uns alsdann bei der Bewegung eines Körpers bloss *dessen Änderung im Raume* sozusagen in die Augen springt; von uns bloss dessen immer neues Dasein *an einem neuen Orte*, nicht aber das ganze immer neue Dasein überhaupt perzipiert wird. Es wird nämlich mit Ausnahme der Ortsveränderung die ganze übrige Veränderung des Körpers, *sein ganzes übriges Dahinschwinden in uns* (weil er kontinuierlich immer als der *gleiche* in uns auftaucht) von uns *übersehen*, vernachlässigt. Darum glauben wir irriger Weise, dass ein sonst im übrigen Verharrendes (der Körper) *bloss seinen Ort im Raume verändere*, dass also ein an sich unverändert Bleibendes nur mit Veränderung im Raume (Bewegung) *behaftet* sei.

Wenn wir z. B. eine Kugel dahinrollen sehen, so haben wir einen Wahrnehmungskomplex, welcher als ein sonst in jeder Hinsicht gleicher immer von neuem in uns auftaucht, mit Ausnahme des einen Umstandes, dass wir ihn immer an einem anderen Orte perzipieren; dass er immer sozusagen an einem neuen Orte in uns anhebt. Dieses sein *Anheben an einem immer neuen Orte* ist, wenn *für sich allein betrachtet*, das, was wir *Bewegung* nennen. *Das ganze übrige immer neue Anheben* der Kugel, *wird*, weil es nicht in die Augen springt, *ignoriert*; sie gilt als ein Bleibendes, Konstantes. Die Veränderung im Raume, das immer neue Anheben an verschiedenen Orten wird ihr allein zugesprochen; es wird als ein diesem Konstanten nur nebenbei Zukommendes angesehen. Dieses als konstant Geltende ist alsdann nur nebenbei mit Bewegung vereinigt. Nach solcher Ansicht *erscheint* also ein Körper als ein sonst Verharrendes mit Bewegung *behaftet*. Er *erscheint* aber, wie dargelegt, nur so und zwar deswegen, weil sein ganzes übriges Dahinschwinden in der Reflexion (*ja schon in der unmittelbarsten intuitiven Interpretation der Wahrnehmungen*) vernachlässigt, gleichsam *übersehen* wird. Also nur *scheinbar* haftet einem Nicht-

Dahinfliessenden ein Dahinfliessen an; scheinbar nur ist ein Sich-Gleichbleibendes, Konstantes (ein Körper) mit Veränderung (Ortsveränderung) verbunden. Scheinbar nur bewegt sich ein Körper als solcher. — Und mit dieser Erkenntnis hebt sich die ganze obige, von jedem realistischen Standpunkte unauflösliche Antinomie von selbst auf.

Anmerkung. Wenn also, wie wir gesehen, ein Körper als ein Unverändertes, zugleich aber mit Veränderung im Raume Behaftetes eine offenbare Unmöglichkeit ist, so ist der Bestand an sich einer bewegten Körperwelt eine absolut unvollziehbare Annahme. (Bestätigung unseres im 2. Abschnitte gewonnenen Resultates.) Der Realismus, welcher um jeden Preis das Dasein einer an sich seienden Körperwelt retten wollte, müsste gleichfalls annehmen, dass der Körper, welcher uns bewegt erscheint (sofern gerade diese Bewegung nicht relativ ist, vgl. die drittletzte Anmerkung), auch an sich immer an einem neuen Orte aus dem Nichts auftauche. „Kann man sich denn nicht auch denken, dass ein Ding vergeht und an einem andern Orte ein gleiches (!) entsteht?“ (Mach. Vgl. die vorletzte Anmerkung.) Die Materie müsste, wenn sie als an sich bestehende, bewegte möglich sein sollte, ebenfalls an sich kontinuierlich vergehen und von neuem entstehen; und zwar natürlich immer an einem anderen Orte entstehen, sofern sie bewegt wird, und immer an dem gleichen Orte, so lange sie ruht.

Dies ergäbe aber die abstrusesten Konsequenzen. Nehmen wir z. B. eine Kanonenkugel, sofern dieselbe tausendemale mehr Raumstrecken in einer Sekunde zurücklegt, als ihr eigener Durchmesser beträgt; sie müsste, um so bewegt werden zu können, tausendemale jede Sekunde ins Nichts verschwinden und ebensovielemale wieder aus dem Nichts auftauchen, sozusagen wieder erschaffen werden. Jedoch, da sie aus Teilen besteht, müsste jedes empirisch kleinste Körperteilchen derselben, da es in einer Sekunde millionen- und billionenmal grössere Raumstrecken als sein eigener Durchmesser (beträgt) durchwanderte, in jeder Sekunde also millionen- und billionenmale ins Nichts verwandelt werden und aus dem Nichts wieder neu hervorgehen. Ja, da die Materie, wie der Raum ins Unendliche teilbar ist (als aus unendlich vielen, realiter geschiedenen Teilen bestehend bestimmt werden muss, vgl. § 25), müsste die bewegte Materie schliesslich gar unendlich vielemale in jedem Augenblicke diese Prozedur durchmachen. Aber dies wäre unsinnig. In jedem sogenannten, unendlich kleinen Zeitteilchen müsste sie ins Nichts versinken und von neuem entstehen. (Denn es gäbe keine endliche Zahl, die es ausdrücken könnte, wie oft die Materie in jedem Augenblicke ins Nichts verschwände und von neuem ins Dasein treten würde.) Ein „unendlich kleines Zeitteilchen“ ist aber so unmöglich wie ein unendlich kleines Raumteilchen. Denn entweder ist es noch teilbar, so ist es nicht unendlich klein, da es ja

als Zeitteil (Zeitabschnitt) immer noch weiter muss geteilt werden können. (Denn Zeit, jeder Teil, Abschnitt derselben, ist ein wesentlich teilbares, weil ein Kontinuum, ein kontinuierlich Dahinfliessendes. Die Zeit vergeht nicht ruckweise.) Was aber noch weiter geteilt werden kann, ist nicht unendlich klein. — Oder aber ist es nicht mehr teilbar, dann ist es kein Zeitteilchen mehr. Denn ein Zeitteilchen ist notwendig selbst Zeit, also wesentlich teilbar — eben weil Zeit ein kontinuierlich Dahinfliessendes ist.. „Unendlich kleines Zeitteilchen" ist demnach ein Unding, eine *contradictio in adiecto.*

Obige Annahme an sich bewegter Materie führt also zum Dasein unendlich vieler Zeitteilchen in jedem Augenblicke, wie die Annahme an sich bestehender Materie überhaupt zum Dasein unendlich vieler Massenteilchen in jedem Körper führt. (Siehe § 25.) — Es wird also Zenos berühmtes Argument von der Unmöglichkeit der Bewegung (resp. an sich bewegter Körper) durch den Einwand des Aristoteles, dass auf jedes unendlich kleine Raumteilchen, welches ein bewegter Körper zurücklegt, ein „unendlich kleines Zeitteilchen" komme, im Grunde nicht widerlegt. Denn wir haben eben erkannt, dass diese unendlich kleinen Zeitteilchen realiter vorhanden sein müssen, wenn ein Körper an sich bewegt werden soll, weil er in jedem Augenblicke unendlich viele male aus dem Nichts anheben und darein vergehen müsste. Ein unendlich kleines Zeitteilchen aber kann, wie wir gesehen, unmöglich realiter existieren.

Und wir sehen auch, dass sich eine analoge Antinomie hinsichtlich der unendlichen Teilbarkeit der Zeit ergibt, wie wir sie hinsichtlich der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Materie im § 25 kennen gelernt haben; — wenn wir nämlich die Zeit als ein vom Ichwesen unabhängig Daseiendes d. i. hier Verfliessendes annehmen. Die Thesis dieser Antinomie wäre folgendermassen aufzustellen: Es kann keine Elemente der Zeit geben. Denn gesetzt, sie bestände aus Elementen, so müssten diese entweder noch weiter teilbar sein oder nicht. Im ersteren Falle wären sie aber keine Elemente. Denn was noch weiter teilbar ist, ist kein Element. [Man wird sich doch nicht entblöden, gar bei der Zeit von „Atomen" zu reden.] Was an der Zeit teilbar ist, das ist verfliessend, also ein Kontinuum von Zeitteilen und kein Zeit-Element. Im letzteren Falle könnten sie ebensowenig Elemente sein, da ein Zeitteil, der nicht weiter teilbar ist, nicht kontinuierlich verfliessend, folglich nicht selbst Zeit sein kann, also zeitlos ist. Aus Zeitlosem (zeitlosen Elementen) kann aber die Zeit nicht bestehen.

Die Antithesis wäre: Es muss aber doch Elemente der Zeit geben. Denn Zeit ist etwas Verfliessendes, Kontinuierliches, besteht aus kontinuierlich sich aneinander reihenden Zeitteilchen; sie besteht demnach aus zusammenhängenden Teilen. Also müssen auch Elemente des Zusammenhanges da sein. Denn wenn etwas Zusammenhängendes da ist, muss auch etwas vorhanden sein, was zusammenhängt. Was aber zu-

sammenhängt, das sind die Elemente des Zusammenhanges. (Vgl. die Antithesis im § 25.) — Die Auflösung dieser Antinomie besteht in der Erkenntnis, dass die Voraussetzung des Bestehens an sich (resp. Verfliessens an sich!) der Zeit falsch ist; dass die Zeit also bloss aufgehobenes Moment in den Ichwesen, ja eigentlich nur Schema des Dahinschwindens der aufgehobenen Momente ist. Das Ich ist in Zeit geteilt, nur sofern seine Empfindungen (überhaupt alle aufgehobenen Momente in ihm) wechseln, verändert werden. Sie ist das Schema dieser Veränderungen der aufgehobenen Momente im Ich. Die Veränderungen wie ihr Schema sind wohl in Gedanken der Möglichkeit nach ins Unendliche teilbar, aber nicht faktisch geteilt. — Diese Lehre von der bloss potentia möglichen Teilbarkeit der Zeit ist nur, aber nur unter der Voraussetzung, dass die Zeit nicht an sich bestehe resp. verfliesse, überhaupt haltbar. Hebt man nämlich diese Voraussetzung auf, so kann die obige Antinomie nicht beseitigt werden. (Nämlich, dass wir ebenso sehr genötigt sind, Elemente der Zeit anzunehmen, als diese Annahme zu verwerfen.) Fasst man dagegen die Zeit als blosses durch das Dahinschwinden aufgehobener Momente im Ich entstehendes Schema, als Schema dieses Dahinschwindens der Momente auf; — dann allein löst sich die Frage nach den Elementen derselben. Wir erkennen in diesem Falle, dass die Elemente der Zeit, d. i. das, woraus sie besteht, nicht in ihr selbst liegen. Das wahre Element der Zeit ist das Ichwesen, das durch die wechselnden Empfindungen und Vorstellungen idealiter in Zeit geteilt ist. Das Ich ist somit als ein überzeitliches Wesen zu bestimmen, das selbst nicht in der Zeit fortwandert, nur seine aufgehobenen Momente; deren Fortwandern, Verfliessen ebenso in ihm aufgehoben ist. Das Ich hat darum zugleich ewiges Dahinfliessen und ewige Gegenwart. (Genauer hierüber im II. Teil.)

Um aber auf die Bewegung zurückzukommen, so ergibt sich aus all dem Bisherigen unwidersprechlich: Bewegung kann kein an sich bestehendes Etwas sein. Weder ist sie als selbständige Realität, noch als ein mit einer solchen Verbundenes möglich, noch auch als Bestimmung, Zustand eines an sich Bestehenden. Bewegung ist vielmehr nur möglich als das, was sie wirklich ist, nämlich als eine aus sukzessiven Wahrnehmungen zusammengefasste Komplexwahrnehmung, resp. eine intuitive Abstraktion aus solchen. Es findet nämlich aus den perzipierten sukzessiven Wahrnehmungen eine ideelle Abscheidung statt. Wir sehen von den Wahrnehmungen selbst ab und richten unsere Aufmerksamkeit bloss oder hauptsächlich auf das Auftauchen wesentlich gleicher Wahrnehmungskomplexe an einem immer neuen Orte;

welches als solches für sich betrachtet eben die Bewegung ist. Bewegung ist, darum muss sie auch möglich sein — da hat Trendelenburg ganz Recht. Sie ist aber auch nur als das, was sie ist, möglich, nämlich als eine blosse Zusammenfassung aus aufgehobenen Momenten. Weit entfernt ein „Einfaches“ zu sein, als welches sie derselbe Trendelenburg ansah, ist sie vielmehr ein geradezu Zusammengesetztes; sie wird zusammengesetzt aus einer Reihe dahingeschwundener Wahrnehmungen, sofern uns das Dahinschwinden derselben, wie wir uns ausdrückten, in die Augen sprang. (Ja man könnte sagen, sie sei Kants „synthetische Einheit der Apperzeption“ im Raume demonstriert.)

Diesen wahren Sachverhalt hat nächst den alten Eleaten am meisten Herbart erfasst. Er nennt die Bewegung, weil sie eine blosse Abstraktion ist, weil sie nichts ist als das Dahinschwinden von Empfindungskomplexen, gleich den Eleaten und Platon ein Nichtseiendes, ein „Nichts“, ein „Nichtiges“. „Die Verwechslung des scheinbaren Geschehens mit dem wahren* reicht so weit, als die Meinung, irgend ein Geschehen auf dem Standpunkte des gemeinen Verstandes wahrhaft zu erkennen. . . . . Hierdurch verschiebt sich das Schauspiel des Geschehens in der Welt dergestalt, dass selbst das offenbar Nichtige der Bewegungen als Etwas erscheint, und dass zu diesem Nichts sogar wirkliche Kräfte hinzugedacht werden.“ (Herbart, Metaphysik § 329.) Auch das erkannte Herbart sehr richtig, dass Bewegung nicht als Zustand des Körpers oder als ein mit ihm Verbundenes aufgefasst werden darf. Denn alsdann ist sie etwas Reales und nicht Veränderung (Ortsveränderung). Auch als Veränderung an sich gedacht, ist sie eigentlich keine solche, sondern etwas, das sich gleichbleibt und als solches von einem Körper auf den anderen „übergeht“, von Körper zu Körper wandert. (So konnte ein Descartes von der Erhaltung des Bewegungsquantums in der Welt sprechen.) Durch eine wesentlich gleiche Betrachtung gelangt Herbart zu

* Des Wechsels unserer aufgehobenen Momente im Raumschema mit dem Wechsel unserer Position zu den Dingen an sich. (Vgl. § 29 u. 30.)

dem Schlusse, dass die Veränderung, welche die Bewegung darstellt, nicht dem Bewegten als solchem beigelegt werden darf. „Da sich also in der Bewegung durchaus nichts verändert, nichts ereignet; so kann man der Wahrheit gemäss Bewegung gar nicht als Prädikat des Bewegten auffassen. Den ganzen Wechsel, welchen die Bewegung darstellt, muss man ausser dem Bewegten suchen.“ (Herbart, Metaphysik § 282.) D. h. der Wechsel geht im Ich vor, dessen aufgehobene Momente dahinschwinden.

§ 37.

Es leuchtet sonach ein, dass Bewegung nur als aufgehobenes Moment möglich ist. Nicht kann sie als an sich bestehendes Ding oder Bestimmung eines solchen existieren. Das erstere nicht, da sie nicht allein existieren kann, das letztere nicht, weil sie kein den Körper als solchen mit Ausmachendes ist (weil derselbe auch ohne Bewegtwerden dasselbe bleibt, was er ist); ferner weil Bewegung vom Körper sozusagen abtrennbar ist (sie geht ja von einem Körper auf den anderen über). Ein mit dem Körper Verbundenes kann sie aber auch nicht sein, da dies ein selbständiges Bestehenkönnen ihrer voraussetzte, sie damit zu einer selbständigen Realität gemacht würde, was sie doch unmöglich sein kann.

Es kann also Bewegung, Ortsveränderung, unmöglich einem Ding als solchem zukommen, angehören, ihm als Bestimmung anhaften, um es kurz zu sagen, an einem Wesen sein.

Nun ist einzusehen, dass was wir hier des Längeren von der Veränderung des Ortes ausführlich dargelegt, genau so von einer jeden Veränderung überhaupt gilt. Veränderungen an Dingen als solchen schlechthin kann es nicht geben. Es ist unmöglich, dass ein Ding sich gleich bleibe, verharre und eine blosse Veränderung ihm anhafte, Veränderung bloss an ihm oder in ihm vorgehe. Blosse Veränderungen können nicht an sich selbst existieren, also auch nicht mit irgend etwas verbunden sein. Gibt es wirklich Veränderungen, so sind diese blosse Abstraktion, Vergleich

von Realitäten, welche entstehen und vergehen. Wenn eine Veränderung da ist, muss etwas verändert sein; muss etwas Neues da sein, das erst ins Dasein getreten oder es muss etwas Altes zu sein aufgehört haben. „Die Wirklichkeit des Neuen ist nicht enthalten in der Wirklichkeit des Alten, sondern setzt deren Aufhebung als ihren eigenen Anfang voraus.“ (Lotze.) Zu jeder Veränderung ist ein Anheben resp. Zurücksinken, ein Auftauchen resp. ein Verschwinden notwendig. Denn zu jeder Veränderung ist erfordert, dass etwas was war, nicht mehr ist, oder dass etwas da ist, was früher nicht da war; — oder dass beides zugleich statthat d. h. dass etwas Neues an die Stelle des früher Dagewesenen tritt. (Blosse Veränderungen aber können nicht selbst auftauchen oder verschwinden, da sie als solche allein gar nicht da sein können.) Gibt es also Veränderungen, so sind es notwendig Veränderungen eines Etwas in dem Sinne, dass dieses Etwas oder ein Teil (Moment u. s. w.) desselben selbst neu anhebt, ins Dasein tritt oder verschwindet. Nicht kann es etwa Veränderungen geben, die quasi als eine Bestimmung, als Zustand eines Etwas, eines Dinges diesem anhaften, an ihm vorhanden sind, während das Ding selbst unverändert dasselbe bleibt. (Nicht kann etwas Konstantes mit Veränderung verbunden, behaftet sein.) Kurz: Veränderungen können nicht an einem Dinge oder in ihm vorgehen, sondern müssen Veränderungen des Dinges selbst sein, welches sich verändert, welches verändert wird. Es (das betreffende Ding) muss selbst (oder wenigstens ein Teil desselben) aus dem Nichts auftauchen oder in dasselbe verschwinden.

Nun ist aber leicht begreiflich, dass wenn es selbständige, an sich bestehende Dinge (Substanzen) sind, welche von einer Veränderung getroffen werden sollen, diese Dinge selbst als neue auftauchen müssen (resp. verschwinden) und zwar aus dem absoluten Nichts (resp. ins absolute Nichts); dass ferner, wenn aufgehobene Momente verändert werden, es notwendig ist, dass sie aus der Substanz heraus, der sie angehören, (aus dem Wesen, Material derselben) neu anheben resp. verschwinden.

Dabei meinen wir unter selbständigen Dingen solche Realitäten, welche in dem im Abschnitt I dargelegten Sinne nicht zugleich Realitäten eines andern, d. i. aufgehobene Momente, sondern Substanzen sind. — Damit ist nebenbei bemerkt, wie auch schon im § 17 dargelegt, nicht notwendig gesagt, dass sie von anderen absolut geschieden sein müssen; sie können sich sehr wohl in andere (ideell) kontinuieren. — Doch nehmen wir vorläufig an, dass wir es nur mit solchen Substanzen zu tun haben, welche sich nirgends wohin (ideell) kontinuieren, welche also sozusagen absolut „abgeschlossen" sind.

Punkt 1. Solche „abgeschlossene" Substanzen können, wie wir des folgenden erwägen werden, nicht entstehen resp. vergehen. Sie müssten nämlich, wenn sie entständen, aus dem puren Nichts hervorgehen und ebenso, wenn sie verschwänden, ins pure Nichts zurücksinken. Denn ein Hervorgehen aus anderen Wesen wäre nur möglich, wenn diese anderen Wesen sie aus Nichts erschaffen, neu erzeugen würden. Ein blosses Heraustreten ihrer aus anderen wäre doch offenbar kein Entstehen ihrer. Es würden sich nur aus einem Komplexe einzelne Teile desselben loslösen und isolieren (vergleichbar dem Heraustreten der Planeten aus dem Urweltnebel). Auch die Annahme, dass obige (abgeschlossene) Substanzen aus anderen gebildet würden, setzte voraus, dass ihr Substrat schon früher dagewesen (wie der Urweltnebel, der das Substrat der Planeten war).

Es ist also unabweisbar, dass solche abgeschlossene Substanzen, wenn sie entstehen sollen, notwendig aus dem absoluten Nichts (d. i. aus keinem anderen Wesen irgendwie) hervorgehen müssen. — Diese Wahrheit finden wir schon früh erkannt, namentlich bei den älteren griechischen Philosophen. Bei aufgehobenen Momenten aber gilt das gerade Gegenteil, der konträre Fall. Sie können gar nicht aus Nichts hervorgehen, wenn sie entstehen; ihr Substrat ist ja das eines andern, also ein von diesem andern geliehenes, ihr Entstehen gleichsam eine Anleihe bei einem andern.

Wenn aber etwas aus dem reinen Nichts hervorgehen, d. i. absolut neu ins Dasein treten soll, so kann dies nur in

zwei Fällen geschehen. Entweder a) durch Mitwirkung eines andern Wesens, oder b) ohne solche Mitwirkung.

a) Durch Mitwirkung, Hilfe, Tätigkeit eines andern Wesens kann obiges Wesen nicht ins Dasein treten. Es soll ja abgeschlossen, d. i. von allen andern Wesen absolut geschieden sein. Also sind diese andern Wesen auch von ihm absolut geschieden. Sie müssten also (auf dasselbe oder das Nichts, aus dem es auftaucht, einwirken, sie müssten) irgendwohin wirken, „wo“ sie nicht sind. Sie müssten über ihre (absolute) Grenze hinaus wirken, tätig sein.

Anmerkung. Es ist selbstverständlich völlig gleichgiltig, ob wir uns diese Grenze, diese absolute Geschiedenheit der beiden Dinge als eine räumliche denken oder nicht. Bildlich können wir immer sagen: Dort, wo eine Substanz nicht ist (d. h. im reinen Nichts oder in einer anderen Substanz, von der sie absolut geschieden ist), kann sie nicht wirken — insofern wir doch unter dem „nicht dort“ jene Sphären im Universum des Seienden verstehen, von denen sie absolut geschieden ist.

Über seine Grenze hinaus kann kein Wesen wirken, tätig sein, einfach, weil die Tätigkeit eines Wesens nicht die Grenze desselben passieren kann. Denn die Tätigkeit eines Wesens ist von diesem Wesen selbst nicht abtrennbar. Die Tätigkeit eines Wesens kann sich nicht in solchen Sphären des Seienden befinden, welche von diesem Wesen absolut geschieden sind. Ebensowenig können sich Veränderungen aus einem Wesen (sei es, dass sie ihm schlechthin anhafteten, sei es, dass sie etwa Folgen seiner Tätigkeit wären) loslösen und in ein von ihm absolut geschiedenes übergehen. Die Veränderung kann nicht die Grenze eines Wesens passieren; sie müsste sich von diesem losmachen, was unmöglich ist. Wir haben ja gesehen, dass sie nicht selbständig, allein als solche existieren kann. Sie kann, wie gezeigt, nicht an einem Wesen sein, mit ihm quasi verbunden, also auch nicht von einem Wesen auf das andere übergehen. Kurz, es ist unmöglich, dass ein Wesen ausserhalb seiner, sei es in einem andern von ihm absolut geschiedenen oder in der absoluten Leere (im reinen Nichts) eine Realität setze, absolut erzeuge oder doch zu erzeugen mit-

helfe — eben weil ein Wesen, wo es nicht ist, nicht wirken kann. („Wo es nicht ist“, d h. in jenen Sphären des Seienden, von denen es absolut geschieden ist.)

b) Ohne Mithilfe eines anderen Wesens können solche Substanzen gleichfalls nicht entstehen. Sie müssten nämlich in diesem Falle entweder

1. durch eigene Kraft entstehen oder
2. durch innere Notwendigkeit oder
3. ohne jede Notwendigkeit, also weder innere noch äussere, d. i. grundlos oder durch Freiheit, kurz ohne Notwendigkeit. (Unter äusserer Notwendigkeit verstehen wir äussere, fremde Einflussnahme, Mitwirkung eines anderen Wesens, welchen Fall wir eben widerlegt. — Notwendigkeit allein ist blosse Abstraktion.)

1. Durch eigene Kraft kann kein Wesen ins Dasein treten, schon deshalb, weil ein Wesen nicht eher wirken kann, als es da ist.

2. Durch innere Notwendigkeit aber kann kein Wesen zu sein anheben. Es würde nämlich nicht erst jetzt zu sein beginnen. Ist sein Dasein innerlich sozusagen gefordert, so müsste es schon längst dagewesen sein, da jede äussere Einflussnahme ausgeschlossen ist. Dieselbe Notwendigkeit war schon früher da, auch dieselben Bedingungen (das Fehlen jeder äusseren Einflussnahme).*

3. Dass aber ein Wesen ohne jede Notwendigkeit, weder durch äusseren, noch inneren Grund zu sein beginne, wird sich niemand zu glauben beikommen lassen. Es müsste nämlich alsdann entweder durch vollkommene Freiheit oder durch vollkommenen Zufall in das Dasein treten. Das erstere ist unmöglich, da Freiheit nichts anderes als freie, d. i völlig indeterminierte Tätigkeit eines Wesens sein kann (Freiheit als solche ist blosse Abstraktion), jede Tätigkeit aber ein Wesen

* Da jede äussere Einflussnahme fehlt, so muss es durch innere Notwendigkeit da sein, d. i. sein Dasein muss aus seinem Wesen folgen, muss an sich selbstverständlich sein u. dgl. Dann aber kann es nicht erst zu bestimmter Zeit anheben, auch kann es nicht dahinschwinden, haltlos sein

voraussetzt, dessen Tätigkeit sie ist. Es kann nicht erst die Tätigkeit da sein und dann hinterher das Wesen, da eben Tätigkeiten nicht allein existieren können. Aber durch vollkommenen, absoluten Zufall wird niemand das ins Daseintreten eines Wesens behaupten wollen. Der absolute Zufall ist auch nur eine Abstraktion, die Bezeichnung für die hypothetische Annahme, dass im Reiche des Seienden regelloser Wechsel, grund- und gesetzloses, völlig willkürliches, durch nichts bestimmtes oder bestimmbares Vergehen und Entstehen der Dinge herrsche. Wäre dies aber der Fall, dann wäre es doch nur absoluter Zufall, dass in unserer Aussenwelt, unserem Balancebilde, alles gesetzmässig verläuft. Denn unser Balancebild belehrt uns über die kommenden Berührungssphären. (3. Abschnitt.) Würden die Dinge an sich regellos wechseln, so müssten es auch natürlich unsere Positionen zu ihnen, unsere Balance und damit auch unser Balancebild. Nun ist aber, so viel wir wissen, in unserem Balancebilde bisher nie auch nur eine Spur vollkommenen Zufalles vorgekommen, folglich auch nicht in denjenigen Sphären des Seienden, mit welchen wir sozusagen in Berührung stehen. Die Annahme,* dass im Ansich ein absoluter Zufall walte, ist

* Würde, soweit unsere und menschliche Erfahrung zurückreicht, je eine eklatante Abweichung vom Kausalgesetze stattgefunden haben, so wäre vielleicht damit gezeigt, dass einmal im Reiche des Ansich ein regelloser Wechsel stattgefunden habe. — Herrschte absoluter Zufall, so würden wir nicht unser Balancebild, wie es im nächsten Augenblicke, in einer Minute, Stunde, ja in Jahren sein wird, auch nur im mindesten vorherbestimmen können. Die Dinge an sich, welche uns affizieren, könnten jeden Augenblick verschwinden und absolut andere an ihre Stelle treten und zwar ganz regellos. Wir könnten also jeden Augenblick in einer ganz anderen Welt leben. — Die strenge Regelmässigkeit unseres Balancebildes, mit anderen Worten die Strenge der Naturgesetze, verbürgt uns mit an Gewissheit grenzender Wahrscheinlichkeit, dass auch im Ansich kein absoluter Zufall herrscht. Sonst wäre ja alle Gesetzmässigkeit als solche nur Zufall, also an sich Regellosigkeit. Es würde alles immer nur zufällig so verlaufen, als ob es an sich nicht zufällig, d. i. determiniert verlaufen würde — die höchste Unwahrscheinlichkeit, die der Gewissheit des Nichtstattfindens gleichkommt. Eine noch viel grössere Unwahrscheinlichkeit, als dass man z. B. von zwei Kugeln, die eine weiss, die andere schwarz, immer nur die schwarze zieht.

demnach eine im höchsten Grade *unwahrscheinliche*, der regelmässige Verlauf in der Natur wäre der denkbar ungeheuerlichste Zufall. Z. B. das Eintreffen unserer Vorherbestimmungen (Sonnenfinsternisse u. dgl.) wäre der gleiche Zufall, als ob man es rein ohne jeden Anhaltspunkt *erraten* hätte.

Den strikten *Nachweis*, dass es keinen absoluten Zufall geben könne, werden wir freilich erst im 2. Teile dieses Werkes und zwar durch eine ganz andere Betrachtung der Dinge erlangen. Hier sei jedoch nur auf die völlige Haltlosigkeit, Unwissenschaftlichkeit und Unwahrscheinlichkeit dieser Fiktion hingewiesen.

Alles in allem genommen ergibt sich: In sich geschlossene, d. i. *von allen andern absolut geschiedene Substanzen können nicht entstehen*, damit also auch nicht kontinuierlich dahinschwinden.

Punkt 2. Es obliegt uns nun noch zu untersuchen, ob dies hinsichtlich solcher Substanzen möglich ist, welche (nicht absolut geschieden von anderen) sich in andere ideell kontinuieren, von ihnen nur ideell geschieden sind.

Es zeigt sich nun alsbald, dass auch solche Substanzen nicht vergehen, dahinschwinden können.

Auch sie müssten, da sie Substanzen und nicht aufgehobene Momente, nicht Substrat eines andern sind, wenn sie entstünden, früher absolut nicht dagewesen sein — müssten also gleichfalls aus dem absoluten Nichts entstehen. Wenn sie entstünden, so wäre in einem ideell zusammenhängenden Wesen ein ideeller Wesensteil neu da. Er wäre nicht *aus* dem Material des übrigen Wesens irgendwie hervorgegangen. Sonst wäre er (*entgegen der Voraussetzung*) keine entstandene Substanz, sondern bloss eine umgebildete (vgl. das Hervortreten der Planeten aus dem Urweltnebel) oder überhaupt keine Substanz, sondern aufgehobenes Moment (was gleichfalls *der Voraussetzung entgegen* wäre). [Sein Substrat wäre ein von einem andern geliehenes, welches andere schon früher da war; er wäre also selbst in gewissem Sinne schon früher dagewesen.]

Gesetzt also eine solche Substanz könnte entstehen, so müsste sie ebenfalls aus dem absoluten Nichts auftauchen. Nur mit dem Unterschiede, dass sie mit einer schon früher dagewesenen Substanz sogleich in ideellen Zusammenhang träte. Auf welche Weise sollte nun eine solche Substanz ins Dasein treten? Ohne Mitwirkung eines anderen Wesens kann kein Wesen aus dem Nichts hervorgehen. Das haben wir genügend dargetan. Es müsste sonst durch eigene Kraft oder durch innere Notwendigkeit oder durch absoluten Zufall resp. durch Freiheit (freie Tätigkeit) auftauchen, was wir alles widerlegt. Durch Mitwirkung von ihm absolut geschiedener Wesen ebenso nicht, wie oben ausgeführt. Es könnte also nur noch durch Einflussnahme desjenigen Wesens hervorgehen, mit welchem es ideell zusammenhängt. Allein das ist genau so unmöglich. Denn das alte Wesen, mit dem es nun in ideellem Zusammenhang ist, hatte, (symbolisch gesprochen) bevor das neue da war, nichts neben sich gehabt. Dort war, wo es jetzt ist, absolutes Nichts, absolute Leere (wenngleich wir uns dieses „Dort", diese „Leere" nicht als räumlich zu denken haben, sondern einfach so, dass im Reiche des an sich Seienden früher eine Substanz, die nun in ideellem Zusammenhang mit anderen steht, nicht existiert hat — wobei es überdies gleichgiltig ist, ob irgend eine leere Ordnung existiert oder nicht). Gesetzt auch, es war früher neben dem alten ein anderes Wesen (d. h. war mit ihm in ideellem Zusammenhang), an dessen Stelle das neue getreten, so müsste dieses andere zuvor verdrängt worden sein, ehe das neue kam. Es war also pures Nichts, wo jetzt das neue ist. Ganz allgemein (wenn wir von jeder Ordnung absehen): Das alte Wesen hatte dort, wo das neue ideell beginnt, seine absolute Grenze. („Dort, wo das neue ideell beginnt", d. h. in jener Hinsicht, in der es sich in das neue kontinuiert, d. h. jene Sphären, die sich ins neue kontinuieren, waren seine Grenzsphären.) Folglich ist das neue Wesen ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden. Es kann also nicht durch Hilfe des alten entstanden sein.

Anmerkung. Wohlgemerkt: Es ist gleichgiltig, ob man

sich im Reiche des Seienden eine an sich bestehende Ordnung der Dinge denkt, die durch Seiendes, reale Substanzen erfüllbar ist (wie der Realismus den Raum auffasst) oder aber ganz einfach nur das Seiende selbst darunter versteht, keine solche Ordnung der Substanzen, sondern nur diese allein als existierend annimmt (kein Schema, in dem sie vorkommen, keine Leere, die sie erfüllen). Im ersteren Falle nun war direkt, bevor das neue Wesen ins Dasein trat, eine absolut unausgefüllte Leere — wenigstens in gewisser Hinsicht absolut unausgefüllt,* da das neue Wesen absolut nicht da war; sonach war das alte Wesen gegen die Leere, die das neue erfüllt, absolut abgegrenzt und zwar in derjenigen Hinsicht (sozusagen Richtung), in welcher das neue diese Leere erfüllt. Also ist das neue ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden; weil es eben in dieser Leere entstanden ist, gegen welche das alte absolut abgegrenzt war (und zwar absolut abgegrenzt in derjenigen Hinsicht, sozusagen Richtung, in welcher das neue diese Leere erfüllt).

Im letzteren Falle aber (dass nämlich im Ansich keine Leere ist, welche die Dinge ausfüllen), dürfen wir diese „Leere“ nur in übertragener Bedeutung nehmen. Wir müssen sagen: Bevor das neue Wesen da war, waren die Grenzen des ganzen

---

* Wenn auch die Ordnung der Dinge im Ansich keine räumliche d. i. absolut ausschliessende ist, so ist doch diese unausgefüllte Leere zumindest in einer Hinsicht eine absolute, absolut unausgefüllte zu nennen, da das neue Wesen (das sie nun erfüllt) absolut fehlte. — Das neue Wesen soll ja Substanz und nicht aufgehobenes Moment sein. — Folglich war das alte Wesen, weil diese Leere in dieser einen Hinsicht absolut war, auch in dieser einen Hinsicht absolut gegen sie abgeschlossen, absolut begrenzt. Aber um das neue hervorzurufen oder doch dabei mitzutun, hätte das alte gerade in dieser einen Hinsicht (gewissermassen Richtung), in der es absolut abgeschlossen, begrenzt war (in der Leere), tätig sein müssen. Denn gerade in dieser einen Hinsicht erfüllt das neue überhaupt nur jene Leere, ist folglich nur in dieser einen Hinsicht da (hat da zu sein „Platz“) und kann nur in dieser einen Hinsicht sich in das alte kontinuieren (wenigstens dies im Augenblicke seines Entstehens). Aber in eben jener Hinsicht (Richtnng), in der das alte von der Leere absolut abgeschieden war, konnte es nicht tätig sein, weil nichts über seine absolute Grenze hinaus tätig sein kann.

Wesens engere, enger gezogen und zwar die absoluten Grenzen, da das neue absolut nicht vorhanden war. Näher: Im ganzen Wesen hatte der alte Teil früher in jener Hinsicht seine absolute Grenze, in welcher er sich in den neuen Teil nun ideell kontinuiert. Also ist der neue ebenfalls, wie er entstanden, ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden; und zwar wie wir gesehen, in beiden Fällen, ob man nun eine leere, durch die Dinge erfüllbare Ordnung derselben annimmt oder nicht.

Nebenbei gesagt, glaube man nicht an eine Ordnung im Ansich, welche an sich leer, für sich besteht, unabhängig von den sie etwa erfüllenden Realitäten. Man glaube an keine Leere im Wesen der Dinge. Ordnung ist blosse Beziehung, also ein Nichtseiendes. („Es gibt kein Nichts, es gibt nur ein Sein.“ Parmenides.) Eine Beziehung allein kann, wie oft erwähnt, nicht existieren ohne die bezogenen Realitäten, die ihr Prius sind. Nicht kann sie das Prius derselben sein, wie z. B. eine solche leere Ordnung, in der die Dinge existieren und die nur dadurch existieren, dass sie diese erfüllen. — Der Raum aber scheint eine derartige an sich bestehende Ordnung (Beziehung) zu sein, weil die Dinge im Raume an sich bestehende Realitäten zu sein scheinen.

Wäre also das neue Wesen durch Einflussnahme des alten, mit dem es in ideellem Zusammenhange steht, aus dem Nichts hervorgegangen, so hätte das alte über seine absolute Grenze tätig sein müssen — da das neue ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden ist. Es ist also unmöglich, dass das neue durch Einfluss des alten entstanden.

Also auch ideell zusammenhängende, so gut wie absolut gar nicht zusammenhängende Substanzen, können nicht entstehen, also auch nicht dahinschwinden. Auch bei Stücken im engeren Sinne, bei Teilen von Substanzen, bei Wesensteilen (wie wir sie nannten) ist dies somit unmöglich.* Denn diese

* Vorausgesetzt natürlich, dass dieselben gesondert existieren resp. nicht-existieren, ins Dasein treten können.

sind eben nichts anderes als mit anderen ideell verbundene Wesen, also ideell zusammenhängende Substanzen.

§ 38.

Vorbemerkung. Bevor wir die aus dem Bisherigen sich ergebenden, unser Wissen bedeutend bereichernden Schlussfolgerungen ziehen, dürfte noch eine kurze Betrachtung nötig sein, um die gewonnene Erkenntnis zu festigen und vor Missverständnissen zu schützen.

Wie dürfen wir überhaupt von Geschiedenheit, absoluten und relativen Grenzen im Ansich, und gar noch so sorglosungeniert sprechen?

Zunächst sehen wir, dass der Begriff des Geschiedenen (d. i. zweier Realitäten, die nicht eine und dieselbe Realität sind, folglich, wenn auch nicht im räumlichen Sinne, neben einander bestehen), sowohl aus unserer Aussenwelt, als auch dem Verhältnisse unserer Empfindungen zu unserem Ich stammt. Die Empfindung als ideell Selbständiges betrachtet, ist nicht ein und dasselbe wie das Ich, sondern existiert (wenn auch untergeordnet) neben ihm; sie sind von einander geschieden. Mit anderen Worten: Sie haben eine Grenze gegen einander. Da sie aber von einander unabtrennbar sind, sagen wir: ihre Grenze ist eine nur ideelle.

Dieser solchermassen im Ansich giltige Begriff der Grenze wird nun hypothetisch auf das Verhältnis der Substanzen unter und zu einander ausgedehnt. Dass die ideelle Geschiedenheit der Substanzen von einander (vorausgesetzt natürlich, dass solche überhaupt statthat) eine anderartige sein muss als der Substanz und ihrer Momente, erhellt aus dem spezifisch eigenartigen Verhältnisse, wie es nur zwischen der Substanz und ihren aufgehobenen Momenten herrscht. Gleichwohl können wir auch hier von absoluter und ideeller Grenze sprechen. Sie haben eine nur ideelle Grenze heisst dann soviel als: Sie haben wenigstens in irgend einer Hinsicht etwas Gemeinsames.* Das

* Während eben jene (Substanz und Moment) das Material des Wesens und zwar das ganze gemeinsam haben, haben ideell zusammenhängende

Gemeinsame ist eben die Grenze. (Sie kann auch ein Substanzteil sein. — „Grenze“ ist hier offenbar nur in essentiellem, nicht räumlichen, schematischen Sinne zu nehmen.) Wenn wir nun später sagen werden: ‚Auch über seine ideelle Grenze hinaus kann kein Wesen tätig sein‘, so ist dies eine blosse Tautologie, wir bleiben nur innerhalb der Voraussetzung. Es bedeutet: ‚Eine Tätigkeit (weil nur als aufgehobenes Moment möglich) kann nicht zwei Wesensteilen angehören, die nichts miteinander Gemeinsames* haben.‘ Denn das aufgehobene Moment eines Wesens kann nicht zugleich das eines andern sein. — Dasselbe galt, als wir sagten: ‚Das alte Wesen hängt nun mit einem anderen (neuen) ideell zusammen.‘ Das hiess: ‚Etwas, was nur dem alten Wesen angehörte, ist nun zu etwas mit einem neuen Gemeinsamen geworden.‘ Daraus aber folgt unmittelbar, dass das alte, was es nun in irgend einer Hinsicht mit dem neuen gemeinsam hat, zuvor (in eben dieser Hinsicht — weil das neue fehlte) mit niemandem gemeinsam hatte; dass also dieses Gemeinsame in eben erwähnter Hinsicht (in der es mit dem neuen zusammenhängt) seine absolute Grenze war.

Dass aber tatsächlich ideelle Grenzen in diesem Sinne im Ansich statthaben, wird sich uns im folgenden sehr genau zeigen. (Die unseren Diskussionen zugrunde liegende Voraussetzung, eigentlich das in ihnen hypothetisch Angenommene wird erwiesen.)

Wir werden sehen, dass Ichwesen und Dinge an sich Substanzen sind, die einerseits (wenigstens jeweilig) etwas Gemeinsames haben, zugleich aber doch andere Substanzen sind. Wir wissen ja schon aus dem ersten Abschnitte, dass das, wovon das Ich affiziert wird, nicht Mit-Ich, also nicht ein und dasselbe wie das Ich ist.

Substanzen beide nur irgend einen Teil ihrer Substrate gemeinsam. — Sie sind absolut geschieden heisst: Sie haben keinen Teil ihrer Substrate gemeinsam.

* Denn eben über das Gemeinsame hinaus soll die Tätigkeit gehen.

Aus dem vorhergehenden § ergibt sich alsbald: Alles was im Reiche des Seienden entsteht (dahinschwindet) kann keine eigene Realität, keine Substanz, sondern nur aufgehobenes Moment sein. Und dies stimmt mit unserem Wissen insofern überein, als alle Realitäten, von denen wir direkt wissen, dass sie dahinschwinden, tatsächlich nichts anderes als aufgehobene Momente sind. — Freilich, wir kennen direkt auch keine anderen.

Punkt 1. Zuvor aber wollen wir folgenden Satz nochmals untersuchen und näher feststellen: ‚Aus einer anderen Substanz kann eine Substanz nicht entstehen. Folglich müsste sie, wenn sie sollte entstehen können, aus Nichts entstehen.‘

Nebenbei gesagt, darf man dieses ‚aus einer andern Substanz‘ nicht lokal nehmen; man darf es sich nicht etwa als Hervorgehen „aus dem Orte“ einer Substanz vorstellen. Denn der Ort einer Substanz, sozusagen die Ordnung, die sie etwa ausfüllte, ist Leere und ist eben nicht die Substanz selbst, „aus der“ etwas hervorgehen soll. — Somit muss das Entstehen einer Substanz aus einer anderen (falls es überhaupt möglich ist) ein Entstehen aus dem Material der anderen Substanz sein.

Aber aus dem Material einer Substanz kann eine andere nicht schlechthin entstehen. Wenn nämlich eine Substanz aus einer anderen entstanden ist, so ist entweder die alte Substanz mit ihrem Material noch da, in der neuen enthalten, oder ins Nichts verschwunden. Im ersteren Falle ist aber keine Substanz schlechthin entstanden. Denn das Material beider, der alten und der neuen Substanz, ist dann dasselbe; das Material der alten ist auch zugleich das der neuen. (Das Material einer Substanz aber ist von der Substanz selbst nicht verschieden.) Nehmen wir aber den letzteren Fall, dass das Material der alten Substanz nicht mehr da ist, so ist es eben sozusagen ins Nichts verschwunden; und zwar muss es ins Nichts verschwunden sein, bevor das Neue, die neue Substanz entstand. Sonst wäre das Entstehen derselben, wie eben gezeigt, kein (wirkliches) Entstehen gewesen. Denn das Material der neuen wäre das Material der alten geblieben. Ist aber

die alte Substanz, bevor die neue entstand, ins Nichts verschwunden, so kann die neue eben nicht „aus ihr“ entstanden sein. — Wenn nun in keinem der beiden Fälle ein „Entstehen schlechthin“ aus einer andern Substanz möglich ist, so auch dann nicht, wenn beide Fälle teilweise (zugleich) statthaben, d. i. also wenn angenommen wird, dass nur ein Teil der alten Substanz (ihres Materials) noch in der neuen da sei. Denn: Was alt ist, ist nicht entstanden; was schlechthin neu ist, ist nicht entstanden aus dem Material eines andern.

Kurz: Entstehen einer Substanz schlechthin und Entstehen derselben aus einer andern schliessen einander aus. Entstehen einer Substanz aus einer andern ist eine contradictio. (Das fühlte die Menschheit, wenigstens die denkende, seit den ältesten Zeiten.)

Soll also ein Entstehen einer Substanz möglich sein, kann es nur ein Entstehen derselben aus Nichts sein. Das haben wir schon im vorigen § eingesehen und jetzt nur noch eingehender durchgeführt. Aber auch die Unmöglichkeit eines Entstehens aus Nichts haben wir daselbst gründlich dargetan. — Substanzen können also überhaupt nicht entstehen.

Punkt 2. Es ergibt sich also unabweisbar, dass die Realitäten, welche entstehen, dahinschwinden, keine Substanzen d. i. keine eigenen Realitäten sein können.

Und wenn wir nur solche sozusagen nicht auf eigenen Füssen stehende Realitäten als entstehend annehmen, fallen auch die ganzen bisherigen unlöslichen Schwierigkeiten von selbst weg. Wenn eine Realität nur ideell ihre eigene ist, d. h. wenn sie zugleich Realität eines andern ist, — wenn eigentlich nur dieses andere, dessen Realität sie ist, existiert, — dann ergibt sich: Die nur ideell eigene Realität, welche entsteht, ist neu, sofern sie ideell ihre eigene Realität ist; sie ist alt, sofern sie Realität eines andern ist, sofern, dieses andere schon früher da war.

Es ist also nur ein ideelles Entstehen möglich. Entstehen können nur Realitäten, welche bloss ideell existieren, d. i. solche Realitäten, deren Existenz in einem anderen „aufgehoben“ ist, indem eigentlich nur das andere, dessen sie sind, existiert.

Kurz: Entstehen können nur aufgehobene Momente. Wenn z. B. ein Schmerz entsteht, so entsteht eigentlich nicht er, sondern das Ich bekommt einen Schmerz. Sofern er sein Eigen, als solcher ideell geschieden ist, ist er neu; sofern er ideell nicht geschieden, sondern sein Material das des Ichs ist, ist er alt, sein Material war schon früher da.

Anmerkung. Diese Wahrheit, dass nur die aufgehobenen Momente wechseln, wurde seit jeher dunkel gefühlt, aber eben deswegen immer schlecht ausgedrückt; am häufigsten so, dass die Substanzen verharren und nur ihre Stellung, Konstellation zu einander wechseln, also dass Veränderungen nur an ihnen vorgehen. Man hielt nämlich die Aussenwelt für das (alleinige) Reale an sich und in ihr gibt es, wie wir wissen, keine aufgehobenen Momente, sondern nur Bestimmungen und äussere Verhältnisse. (Siehe § 12.) — Auch die Eleaten erkannten noch nicht den Begriff des aufgehobenen Momentes, auch Parmenides nicht. Aber er sah ein, dass eine Veränderung ein Nichtiges sei, darum auch nicht an etwas vorkommen könne; ebenso, dass ein schlechthin Seiendes, Eigenes, eine Substanz, nicht entstehen könne. Er lehrte darum mit bewunderungswürdiger Konsequenz, dass ein Wechselndes, Entstehendes, ein der Zu- und Abnahme Fähiges u. s. w. überhaupt nicht existiere, ein μὴ ὄν sei. Er kannte eben den Begriff der nur ideell eigenen Existenz noch nicht. Bei Platon dagegen dämmert schon der Begriff des aufgehobenen Seins, dieses Grund-*aperçu* des Hegelschen Systems; er ist ja der Ahnherr, wo nicht der Vater der Hegelschen Dialektik. Platon nennt alles Sinnliche, Werdende, Dahinschwindende, ein „nur in gewisser Hinsicht Seiendes", ein τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν. — Nach Spinoza bleibt die all-eine Substanz dieselbe, nur ihre Modifikationen wechseln; unter welchem Ausdrucke (*modus*) Spinoza wohl den Begriff des aufgehobenen Momentes intuitiv, d. i. inhaltlich perzipiert haben mag — aber nach dessen Präzisierung *in abstracto* er in seiner Philosophie überall vergeblich ringt.

Wie rührend naiv erscheint dagegen der Satz des Giordano Bruno: „Jede Erzeugung, von welcher Art sie auch

sei, ist eine Veränderung, während die Substanz immer dieselbe bleibt.“ (Über die Ursache. 5.) Als ob die Veränderung wirklich ein der Substanz nur Angehängtes oder ihr Umgehängtes, neben ihr existierend, nebenher auf- und abspazieren könnte!

Das war ein uraltes Problem, den Wechsel mit dem Bleiben zu vereinigen. Platon's Hauptaufgabe war es, beiden Tatsachen zu ihrem Rechte zu verhelfen, nachdem Heraklit und Parmenides, dieser das Werden, jener das Bleiben, einfach abgeleugnet hatten.

Es ergibt sich nun auch von selbst, wie wir uns das Dahinschwinden der aufgehobenen Momente zu denken haben. Es ist offenbar weder als ein Wechsel an den Substanzen, welchen die aufgehobenen Momente angehören, noch als ein Wechsel in ihnen aufzufassen — in dem Sinne, dass ein für sich bestehender Wechsel in sie etwa hereingesetzt wäre, als solcher (für sich bestehend) in ihnen vorkäme. Es wechseln in den Substanzen nur aufgehobene ideelle Teile ihrer d. h. aufgehobene Momente derselben schwinden dahin. Dieser Wechsel „in“ den Substanzen ist also selbstverständlich auch nicht anders als symbolisch zu nehmen. Überhaupt will der Ausdruck, dass Momente in einer Substanz aufgehoben seien, doch nur besagen, dass sie von ihr untrennbar in keinem äusserlichen Verhältnisse zu ihr stehen.

Wenn wir demnach früher bloss sagten, dass keine Veränderung an Substanzen möglich sei, so erhellt von selbst, dass damit zugleich gesagt ist, dass auch keine in ihnen (in einem empirisch-räumlichen Sinne) sein könne. Denn solches empirisch-innerliches Verhältnis ist eben ein räumliches, äusserliches. (Was z. B. in einem Hause ist, ist ein äusserliches Verhältnis der Gegenstände darin, also an diesen.)

Schwinden also aufgehobene Momente dahin, so geht damit weder zugleich ein Wechsel an den Substanzen (deren Momente sie sind) noch in ihnen in einem äusserlichen Sinne vor — eben weil Substanzen und Momente zu einander in

keinem äusserlichen Verhältnisse stehen, überhaupt in keinem schematischen, sondern nur essentiellen Verhältnisse.

Wenn nun die Substanz dieselbe bleibt, trotz des Wechsels der Momente, so muss hiernach dies statthaben, dass ein Nicht-Wechselndes (die Substanz) ein Wechselndes (die Momente) in sich trage, in sich aufgehoben enthalte. So wie das aufgehobene Moment von der Substanz als ein von ihr Verschiedenes getragen wird, ebenso muss das Dahinfliessen (der Momente) in einem Nicht-Dahinfliessenden aufgehoben sein, d. i. in einem das Dahinfliessen umspannenden, dauernd Seienden. (Ein Scholastiker würde sagen: Die Substanz ist ein *Nunc stans*.) In solcher Weise ist gleichsam ein dahinfliessender Teil mit einem nicht-dahinfliessenden verbunden. (Vgl. § 36.)

Punkt 3. Woher nimmt das Dahinschwinden, der Wechsel der aufgehobenen Momente seinen Ursprung? Doch nur aus derjenigen Substanz, deren Momente sie sind und nicht aus einer anderen, von ihr auch nur ideell geschiedenen. Sonst müsste diese andere ideell ausserhalb ihrer Grenze tätig sein. Aber eine Tätigkeit kann sich auch nicht ideell loslösen, da sie als solche keine Realität, sondern Veränderung ist, also wie wir wissen, auch nicht einmal ideell existieren kann. Ideell existieren können nur die aufgehobenen Momente selbst, die sich verändern, dahinschwinden. — Ist aber die Tätigkeit auch aufgehobenes Moment, so kann sie sich ebensowenig ideell loslösen, da aufgehobene Momente von dem Wesen, dessen sie sind, absolut unabtrennbar nicht Momente eines andern werden, nicht in ein anderes übergehen können. Ein aufgehobenes Moment kann nicht sein Dasein von einer andern Substanz entlehnen und dabei dasselbe bleiben, weil sein Material im Grunde das der Substanz ist, von der es sein Dasein entlehnt.

Es folgt also: Jede Veränderung in einer Substanz, die wie wir wissen, nur Dahinschwinden von Momenten ihrer sein kann, muss in der betreffenden Substanz verbleiben und kann auch nicht in eine nur ideell andere übergehn. Sie kann deshalb auch in dieser andern keine Veränderung „hervor-

rufen.“ Es ist unmöglich, dass eine Substanz auf eine andere, wenn auch nur ideell geschiedene „einwirke“.

Wie nun aber sonach das Affiziertwerden des Ichs von seiten der Dinge an sich und das „Eingreifen“ desselben in diese zu erklären, davon ausführlich sogleich im folgenden.

Punkt 4. Es folgt von selbst, dass Ich und Dinge an sich höchstens ideell, keinesfalls aber absolut von einander geschieden sein können. Wir haben ja eben gesehen, dass nicht einmal nur ideell geschiedene Substanzen auf einander im eigentlichen Sinne wirken können.

Wir können uns daher im Gegenteile diese gegenseitige Beeinflussung („Affizieren“ und „Eingreifen“) beider nur dadurch erklären, dass wir annehmen: Das Ich erhält nur vorübergehend gewisse ideelle Teile der Dinge an sich gleichsam in sein Wesen einverleibt, hereingebracht. Und deren Harmonie resp. Disharmonie mit dem Grund-Ich ist eben all' die Förderung resp. Störung desselben, seiner Integrität. Das sind seine Affektionen. Affizieren ist nicht eine Tätigkeit, die von den Dingen an sich auf das Ich überginge, sondern ist ein innigeres Eins-Werden gewisser ideeller Teile der Dinge an sich mit dem Ich (resp. grösseres Separiertwerden). Und nur die Harmonie resp. Disharmonie derselben mit dem Ich (Grund-Ich) sind Lust und Unlust (oder mit Herbart zu sagen: Die gleiche resp. entgegengesetzte Qualität beider als „zusammenseiender“ machen die Selbsterhaltung resp. Störung der Seele aus).

Ebenso ist auch das Eingreifen des Ichs in die Dinge an sich kein Eingreifen schlechthin. Es leistet nur dem Einverleibtwerden gewisser ideeller Teile der Dinge an sich („Berührungssphären“, vgl. § 32) in sein Wesen Vorschub resp. Widerstand. — Dieses Einverleibt- oder Hereingebrachtwerden erkannten wir ganz in dem hier dargelegten Sinne schon teilweise im vorigen Abschnitte und nannten es symbolisch ein „Hereinreichen“ gewisser ideeller Teile der Dinge an sich ins Ich.

Aber diese einverleibten ideellen Teile sind, weil ein gleichsam nicht zur Natur des Ichs Gehöriges, von Natur

aus „anderes“ als das Ich, nicht Mit-Ich desselben; sie empfinden nicht den Schmerz des Ichs. Dieser ist nur das Kontrastieren ihrer (der vorübergehend ins Ich einverleibten, aber ihm von Natur aus fremden und darum in dieser Hinsicht fremd bleibenden Teile) in Bezug auf das Ich.

Um aber genau einzusehen, wie dieser Wechsel ideeller Teile — gleichsam ein ideeller Ein- und Austritt aus dem Ich — kein Wechsel ist, der an diesen ideellen Teilen vorgeht; dazu muss zuvor noch folgende Frage völlig klargestellt worden sein.

Punkt 5. Ist das Ich überhaupt Substanz, d. i. seinem Kerne nach? Ist es nicht durch und durch selbst wieder aufgehobenes Moment eines anderen? Diese Frage aber löst sich unschwer. Wäre es aufgehobenes Moment, so wäre es durch und durch Realität eines anderen, nämlich der Dinge an sich, wäre demnach aus ihrem Material entstanden. Dann aber müsste eine ideelle Scheidewand zwischen Ich und Dingen an sich aufgerichtet sein. Denn was hüben ist (zumindest einiges davon) ist nicht drüben, d. h. was im Ich ist, ist nicht in den Dingen an sich. Nämlich der Schmerz (Affektion von seiten der Dinge an sich), dem das Ich ausweicht, kommt nicht in den Dingen an sich vor. (Nur durch das Hineinreichen ideeller Teile in das Ich entsteht im Ich der Schmerz.) Käme er auch in den Dingen an sich vor, so wären diese nicht Dinge an sich in Bezug auf das Ich, nicht das Affizierende, sondern Affizierte. — Was denselben Schmerz, den ein Ich hat, mitempfindet, alles das ist dieses Ich.

Ist aber solchermassen eine Scheidewand da, so dass nicht alles was hüben ist, auch drüben vorkommt, so ist das Ich, weil es einiges separat in sich hat, wenigstens teilweise selbständig, nicht durch und durch Realität eines andern. — Sonst müsste eben alles, was des Ichs ist, zugleich eines andern sein, also auch der Schmerz.

Anmerkung. Der Schmerz ist wohl auch vom Ich ideell geschieden, aber es ist keine solche Scheidewand da. Es kommt im Schmerz nichts vor, was nicht auch im Ich vorkäme. Sagte man, er habe eine eigene Tätigkeit gegenüber dem Ich z. B. sein Angreifen, sein Wehe-Tun, so ist diese nur ein anderer Ausdruck für das Leiden des Ichs. Was er

ist und was in ihm ist, alles in allem ist des Ichs. — Sollte z. B. der Schmerz etwas in sich haben, was nicht im Ich ist, so müsste er ein selbständiges Zentrum haben, etwas das nur ihm allein angehört und eigen ist. Er wäre also nicht völlig aufgehobenes Moment. — So das Verhältnis des Schmerzes zum Ich, nicht so aber das Verhältnis des Ichs zu den Dingen an sich. Denn zumindest einiges, was das Ich angeht, z. B. der Schmerz desselben, geht diese nichts an, kommt nicht in ihnen vor.

Ist aber das Ich seinem Kerne nach nicht völlig aufgehobenes Moment, sondern Substanz, so kann es nicht völlig dahinschwinden. (Punkt 2.) Es kann auch nicht etwas sein, das erzeugt wird oder erzeugt wurde, da wie wir gesehen, eine Substanz nicht erzeugt werden kann. Schon deshalb, weil es gegen alles übrige Seiende (gegen alle anderen Substanzen) eine ideelle Scheidewand hat, kann es kein (Erzeugtwerdendes) Erzeugtes sein, weil nichts über seine (auch nur ideelle) Grenze hinaus wirken kann. — Es „urständet" also in sich selbst. (Jakob Böhme.) Dies Resultat folgt so ziemlich schon aus dem (§ 36) dargelegten Umstande, dass es seinem Kerne nach überzeitlich ist.

Punkt 6. Wenn also die Tätigkeit jedes Wesens innerhalb seiner beschlossen bleibt, wie ist dann der Eingriff des Ichs in die Dinge an sich näher zu erklären? Nämlich, in dem Sinne, wie es möglich ist, dass ein blosser Wechsel von aufgehobenen Momenten in ihm (Wechsel kann nichts anderes als Dahinfliessen von Momenten sein, Punkt 2) zur Folge hat einen Wechsel im Verhältnis seiner zu den Dingen an sich. (Denn dieser Wechsel ist ein Eindringen verschiedener ideeller Teile der Dinge an sich ins Ich.)

Vor allem ist klar, dass das Ich, wenn es in verschiedene Positionen gerät, wenn verschiedene ideelle Teile der Dinge an sich in dasselbe ein- und austreten, selbst diesen Wechsel (wenn auch nur indirekt) verursacht; dass dieser Wechsel nicht von den Dingen an sich ausgehen kann. — Alle ihre Tätigkeit kann nur Wechsel von Momenten ihrer sein, bleibt also innerhalb ihrer beschlossen. Sie können nicht Teile (Wesensteile) ihrer ergreifen und in das Ich einführen. Das ginge über die Grenze.

Aber auch das Ich kann nicht diese ideellen Teile der Dinge an sich ergreifen und in sich hereindrängen. Das ginge wieder über seine Grenze. — Das Ich kann nur in den Zusammenhang seiner mit den Dingen an sich eingreifen; und auch dieser Eingriff kann nur so möglich sein, dass es gewisse ideelle Teile seiner, die einigermassen von ihm geschieden sind, noch mehr abscheidet, von sich ausschliesst, zurückdrängt. Denn es kann nicht direkt etwas von den Dingen an sich, einen ideellen Teil ihrer, von sich ausschliessen. Es kann die Dinge an sich nicht sozusagen ergreifen und von sich abhalten. Dies ginge über die Grenze. Es ist also nur möglich, dass es etwas seiner selbst von sich ausschliesst — einen ideell geschiedenen Teil seiner noch mehr von sich scheidet.

Dieser Eingriff, zunächst Eingriff in den Zusammenhang seiner selbst mit sich, ist allerdings in gewissem Sinne ein Eingriff in die Dinge an sich, d. i. in den Zusammenhang mit ihnen. Aber er ist es nur indirekt; sofern nämlich die zurückgedrängten Teile, so weit sie mit dem Ich nicht ideell Eines sind, in dieser Hinsicht für dasselbe Dinge an sich sind und es durch das Zurückdrängen noch mehr werden.

Aber diese Tätigkeit des Ausschliessens, obwohl nur indirekt Eingriff in den Zusammenhang mit den Dingen an sich, ist dennoch die einzig mögliche. Das Ich kann z. B. nicht, wie es gewisse Teile von sich mehr abscheidet, andere ideell geschiedene Teile seiner mehr mit sich vereinigen. Das ginge ebenfalls über die Grenze. Aller „Eingriff“ ist nur als Zurückdrängen, Sich-Einschränken möglich.

Und die Tatsache, dass beständig andere Teile der Dinge an sich in das Ich eindringen, ist demnach nur zu erklären als blosse Reaktion gegen das erwähnte Zurückdrängen.

Das Ich treibt ständig gewisse ideelle Teile von sich, hält sie ab. Dadurch, müssen wir annehmen, gerät es in innigeren Zusammenhang mit anderen ideellen Teilen. (An Stelle des sozusagen natürlichen Zusammenhangs tritt ein anderer.) Weil aber der Zusammenhang mit

diesen ideellen Teilen dem Ich nicht von Natur aus zukommt, wechselt er, schwindet er dahin; kommt das Ich immer mit anderen ideellen Teilen in innigere Berührung.

Wenn nun dieses ständige Zurückdrängen die einzige Tätigkeit des Ichs in Hinsicht auf den Zusammenhang mit den Dingen an sich ist, so kann auch alles jeweilige sonstige Eingreifen, Ausweichen, Balancehalten nur Spezialfall dieser zurückdrängenden Tätigkeit sein. Das Balancehalten als Regulieren des Eindringens der ideellen Teile der Dinge an sich ins Ich, ist sonach nur ein Zurückdrängen des Eindringens nicht gemässer ideeller Teile. — Auch das Aufsuchen günstiger Positionen ist sodann nur ein Zurückdrängen, nämlich aller anderen weniger günstigen ideellen Teile. — Und wenn das Ich nun einem anderen Ich gewisse Positionen zuschickt, so ist dies nur vermöge eines solchen Sachverhaltes möglich, wonach ein Ich, wenn es ideelle Teile der Dinge an sich wegtreibt, dadurch auch für ein sozusagen in der Nähe befindliches Ich sie oder andere abhält und zurückdrängt.

Anmerkung. Nun noch einiges über die erwähnte Tätigkeit des Ichs als solche. Sie ist selbstverständlich als dahinschwindendes aufgehobenes Moment und nicht als absolut substratlose „Veränderung“ zu denken. Dies wäre ein plumper Rückfall. (Natürlich ist dabei auch das Ichwesen nicht etwa als starre Substanz, gleichsam als Masse vorzustellen.) Dieses aufgehobene Moment muss aber nicht Objekt sein, wie die Empfindungen, es kann auch etwas von der Ichseite haben, nicht alles von der Objektseite. Es braucht nicht als reines „anderes“, das dem Ich gegenüber, entgegen steht, aufgefasst zu werden; vielmehr als etwas, das mit dem Ich zuzammenfällt, aber doch (weil Moment) nicht Mit-Ich ist. Vgl. das im § 28 über den Willen Gesagte.

Noch sei bemerkt, dass die eben dargelegte Wahrheit am bestimmtesten schon von Fichte und Schelling konzipiert und gelehrt wurde. Nach Fichte heisst: „Das Ich ist tätig“, soviel als: „Das Ich schränkt sich ein“. Und Schelling sagt in seiner herrlichen Schrift ‚Die Weltalter‘: „Es leidet daher keinen Zweifel, dass nur die Urmacht, welche das Wesen einschliesst und zurückdrängt, die anfangende sein kann.“

Und im Punkt 4 findet der häufige Ausspruch Hegel's

seine Bestätigung, dass nämlich Selbstbewegung, Trieb überhaupt und Schmerz nur dadurch möglich seien, dass „Etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist". Wenn nämlich das Ich leidet, so hat es, wie wir wissen, ein fremdes, ihm kontrastierendes Substrat als vorübergehend ihm einverleibten Teil seiner selbst in sich.

Punkt 7. Wir haben sonach gesehen, dass der Wechsel des Eindringens verschiedener ideeller Teile der Dinge an sich ins Ich kein Wechsel schlechthin ist, der diesen Teilen selbst zukäme, kein Kommen und Gehen derselben vorstellt. So ähnlich wie beim Laufen Gegenstände an uns vorbeieilen, dieses Vorbeieilen aber ihnen nicht unabhängig von unserem Laufen zukommt, ebenso ist auch der Ein- und Austritt verschiedener ideeller Teile ins Ich kein Wechsel, der ihnen unabhängig von der zurückdrängenden Tätigkeit des Ichs angehört. Er ist nur eine Reaktion gleichsam. Das was wirklich wechselt, ist das Dahinschwinden gewisser Momente im Ich, welche Eins sind mit dem Zurückdrängen gewisser ideeller Teile des Ichs. Der Ein- und Austritt anderer ideeller Teile ist nur die Kehrseite dieses wahren Wechsels.

Nun wird man fragen: Ist das Zurückgedrängtwerden gewisser ideeller Teile des Ichs kein Wechsel an diesen? Ist es nicht ein Wegtreiben ihrer? Wenn Realitäten weggejagt werden, ist dies nicht eine Veränderung ihres Verhältnisses zu denjenigen, von welchen sie weggetrieben werden, ist dies nicht Veränderung an ihnen? Wenn das Ich gewisse ideelle Teile seiner zurückdrängt, setzt sich da nicht eine Veränderung innerhalb seiner um in eine Veränderung an ihm? (Vergleichbar der Kraft der Masse, welche sich in Bewegung derselben umsetzen soll.)

Hiergegen ist zu sagen, dass das Ich und die Dinge an sich (resp. ideelle Teile derselben, die sozusagen ein- und austreten, weggetrieben werden u. s. w.) in keinem schematischen, äusserlichen Verhältnisse zu einander stehen (Raum oder überhaupt leere äusserliche Ordnung), sondern ein nur essentielles Verhältnis zu einander haben. Damit fällt die ganze Schwierig-

keit, wie eine Veränderung in den Substanzen (Dahinschwinden von Momenten ihrer) sich in eine Veränderung an ihnen umsetzen solle, von selbst weg. Die Veränderung an ihnen ist nur eine vermeintliche, sie existiert gar nicht, weil sie kein äusserliches Verhältnis zu einander haben. Sie sind nicht schlechthin aussereinander, durch eine Art leeren Raum getrennt, durch den allein Bewegung, äusserliche Veränderung möglich ist; die Veränderung des Zusammen und Nicht-Zusammen dieser Realitäten (Ich und Dinge an sich) ist nicht Veränderung zugleich eines äusserlichen Verhältnisses ihrer zu einander, sondern nur eines essentiellen. Der Wechsel geht nicht an den betreffenden ideellen Teilen vor, weil sie überhaupt kein „an" haben, d. i. kein äusserliches Verhältnis zu einander. Ihr Wechsel ist nur ihr jeweiliges mehr oder weniger inniges Zusammen- resp. Nicht-Zusammensein. Dieses Zusammensein darf man sich nicht denken wie das der Körper, die, je nachdem sie mehr oder weniger einander nahe sind, damit auch zugleich ihr äusseres Verhältnis zu einander ändern. Denn bei den Körpern gibt es gar kein essentielles Zusammen, sondern nur ein schematisches; all ihr mehr oder weniger Zusammensein ist nur ein mehr oder weniger Geschiedensein durch Räume.

Anmerkung. Es findet im Ansich das Gegenteil dessen statt, was der naive Realismus, das unkritische Menschengemüt, bezüglich der Körperwelt annimmt. In dieser soll kein essentieller Wechsel vor sich gehen, die Materie soll keine aufgehobenen Momente haben, es soll nur Veränderung an ihr möglich sein, veränderte Konstellation der Materien zu einander. Hier entsteht das umgekehrte (aber unauflösliche!) Problem, wie eine solche Veränderung an den Materien, eine Veränderung in ihnen soll erzeugen können; wie sie in essentielle Veränderung, Empfindung, Alterierung (Schmerz) soll umgesetzt werden. Dies ist absolut nicht zu lösen. Die Essenz kann nicht alteriert werden, wenn die Veränderung ihrer eine bloss äusserliche, bloss Veränderung ihres Verhältnisses nach aussen hin ist.

Kurz, es gibt im wahren Ansich der Dinge nur ein essentielles Zusammen und Nicht-Zusammen, aber keine Zweierleiheit hinsichtlich eines äusseren und inneren Verhältnisses, weil es kein äusseres Verhältnis schlechthin gibt; da

die Dinge nicht aussereinander, nicht absolut geschieden, nicht räumlich sind, nicht durch eine leere Ordnung getrennt.

Die Ungereimtheit eines objektiven Wechsels hat von allen Philosophen am deutlichsten Herbart erkannt, d. i. die Unmöglichkeit, dass einem bloss essentiellen Wechsel ein äusserer zugleich neben einhergehe. Er leugnete darum jedes andere Geschehen als die Selbsterhaltung der Realen wider die Negation, die ihnen das Zusammen mit Wesen von entgegengesetzter Qualität bereitet. Aber es gelang ihm nicht, diese Tatsache in ihrer Reinheit vollständig klarzustellen, weil er sich nicht dazu entschloss, jedes äusserliche Verhältnis der Realen (Dinge an sich) vollständig aufgeben und fallen zu lassen.

§ 39.

Anhang. Wesen und Inhalt des Kausalgesetzes.

Aus dem nun gewonnenen Einblick in das Wesen der Veränderung ist uns unter anderem auch klar geworden, dass in der wahren Ordnung* der Dinge Ursache und Wirkung als von einander getrennte nicht vorkommen. Die Verschiedenheit von Ursache und Wirkung setzt die eben genannte Trennung von Innerem und Äusserem voraus, welche im Ansich nicht statthat. Es ist daselbst das Wirken der Dinge von ihrem Wesen nicht verschieden, weil es kein Aussen für sie gibt, wohin sie wirken könnten. Ihr Wirken ist eben nur ein essentielles, das mit ihrer Essenz selbst zusammenfällt.

Die Affektion ist nicht „Wirkung“ der jeweiligen ideellen Teile der Dinge an sich, die sich vorübergehend im Ich befinden, sondern deren blosses Dasein selbst im Ich — eine ideelle Seite ihres Wesens gleichsam. Die günstige Affektion ist, wie gezeigt, die Harmonie der jeweiligen ideellen Teile (Berührungssphären) mit dem Ich, d. i. also das blosse Dasein solcher mit dem Ich harmonierender, sozusagen gleichartiger Teile. Und die ungünstige Affektion das Dasein solcher ungleichartiger.

* Der Ausdruck „Ordnung der Dinge“ im II. Abschnitte ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Überräumliche Ordnung der Dinge heisst daselbst nur so viel als: Die Dinge sind überräumlich.

Der Begriff der Wirkung (als Folge der Ursache, als Folge des Wirkenden) entsteht erst, wenn die in essentiellem Verhältnisse zu einander stehenden Dinge zugleich in einem äusserlichen Verhältnisse zu einander gedacht werden. Die Dinge der Körperwelt werden vom naiven Realismus als solchermassen auf einander wirkend vorgestellt. Allein in dieser fehlt, wie wir gesehen, dass essentielle Verhältnis und darum auch das wahre Wirken (welches eben nur das essentielle Verhältnis selbst ist). Die Körperwelt ist blosser Empfindungskomplex, der als ein Passives, Aufgezwungenes nichts selbst bewirken kann.* (Vgl. § 22.) Das Wirken der Körper als solcher auf einander ist nur ein scheinbares, so wie das Übergehen der Bewegung von einem auf den andern, der sogenannte Stoss. (Vgl. § 36.) Es wechseln nur die Balancebilder. Es scheint allerdings Bewegung von einem zum andern Körper überzugehen, weil Bewegung den Körpern selbst anzuhaften scheint, was jedoch wie im ersten § dieses Abschnittes gesehen, unmöglich ist. So scheint auch das Feuer auf das in ihm befindliche Eisen erhitzend zu „wirken". Jedoch ist diese Wirkung (Erhitzen) nur ein Datum in unserem Balancebilde, welches einem anderen Datum (Einlegen des Eisens ins Feuer) erfahrungsgemäss nachfolgt. Freilich darf nicht ein jedes Nachfolgen, jede Folge zweier Erscheinungen als Folge von Ursache und Wirkung, als ein kausales Verhältnis aufgefasst werden. Es gilt bekanntlich als grosse Schwierigkeit in der Philosophie, *in abstracto* zu bestimmen, in welchen Fällen wir die Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen als kausal bedingt anzusehen haben und in welchen nicht, — obwohl jedes Menschengemüt *in concreto* es mit unfehlbarer Sicherheit trifft. Und doch ist der Sachverhalt so ungeheuer einfach. Es ist folgendes festzuhalten. Der einem Wechsel in unserem Balancebilde nachfolgende Wechsel heisst nur dann „Wirkung",** wenn wir ihn als kontinuierliche

* „Eine Idee (Empfindung) ist so passiv und inaktiv, dass es unmöglich ist, dass sie selbst etwas tue oder die Ursache von etwas sei." (Berkeley.)

** Vor allem aber hüte man sich, Ursache und Wirkung für

Fortsetzung des ersteren erkennen. Z. B. ist das Erhitztwerden des Eisens die kontinuierliche Fortsetzung des Wechsels „Feuer“ (Glut), in welches das Eisen gelegt wurde.

Bemerkung. Diese kontinuierliche Fortsetzung ist es allein, welche uns zwei Erscheinungen als kausal verknüpft erscheinen lässt. — Und umgekehrt ist die Erkenntnis der Abwesenheit dieser kontinuierlichen Fortsetzung der Grund für die Weigerung unseres Verstandes, zwei auf einander folgende Erscheinungen als im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehend aufzufassen. Z. B. hat noch kein Mensch Tag und Nacht, obwohl sie seit undenklichen Zeiten kontinuierlich, ausnahmslos auf einander folgen, als im Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu einander stehend angesehen. Hier findet nämlich das gerade Gegenteil statt. Denn Tag und Nacht als zwei verschiedene Erscheinungen kommen nur dadurch zustande, dass für uns Erdbewohner regelmässig ein Wechsel (das Tageslicht) bald ein-, bald ausgeschaltet wird. Hier bildet der nicht-fortgesetzte Wechsel, die Interruption, den Unterschied beider Erscheinungen, d. i. das Zustandekommen beider als unterschiedener (verschiedener); — während beim Erhitzen des Eisens gerade die Fortsetzung des Wechsels, sein Eintreten in einen anderen Körper die Verschiedenheit beider Phänomene (das Zustandekommen beider als verschiedener) ausmacht; welche ebendeshalb im Verhältnisse zu einander als Ursache und Wirkung bezeichnet werden. Ebenso erkennen wir auch die Explosion des Pulvers von dem Eintritte des Funkens verursacht. Wir sehen hier wie bei jedem Feuermachen den

Realitäten anzusehen. Nietzsche sagt vortrefflich: „Man soll nicht Ursache und Wirkung fehlerhaft verdinglichen. Man soll sich der „Ursache“, der „Wirkung“ eben nur als reiner Begriffe bedienen, d. h. konventioneller Fiktionen zum Zwecke der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. Im Ansich gibts nichts von „Kausalverbänden“, von Notwendigkeit, da regiert kein „Gesetz“. Wir sind es allein, die die Ursachen, die Relativität, das Gesetz, den Grund u. s. w. erdichtet haben.“ (Nietzsche, Jenseits v. G. u. B. Abschnitt 21.)

Eintritt des betreffenden Wechsels (des Feuers) und dessen Fortsetzung im verbrennenden Stoffe. — Nebenbei gesagt, kann auch ein Körper selbst durch sein Übergehen auf andere Gegenstände, weil ein bei anderen Fortgesetztes, als Wirkung angesehen werden, z. B. die schwarze Farbe, die schwarz färbt, Schwärze „verursacht." „Der Regen macht nass, ist ein analytischer Satz. Dasselbe Wasser, was der Regen ist, ist die Feuchtigkeit. Ebenso ist Bewegung dieselbe Existenz, welche vom stossenden Körper auf den gestossenen übergeht." (Hegel, Logik 2.) Dagegen ist nur zu sagen, dass Bewegung nur scheinbar eine Existenz (Realität) vorstellt, in Wahrheit jedoch ein Wechsel ist.

Ferner ist einleuchtend, dass auch in dem Falle, wenn wir einen Wechsel als sistiert erkennen, wir die durch Sistierung dieses Wechsels entstandene Erscheinung als Wirkung auffassen, z. B. die Nacht, welche infolge des Sonnenunterganges, durch Nicht-Fortsetzung des kontinuierlichen Wechsels (d. i. des Tageslichtes) eintrat. Sehr oft entzieht sich aber der verursachende Wechsel und dessen Fortsetzung unserer direkten Wahrnehmung. In solchen Fällen sind wir auf blosse Schlüsse aus Experimenten angewiesen, wenn wir ermitteln wollen, woher der Wechsel gekommen. Diese Schlüsse hat John Stuart Mill dargelegt in seinen vier Methoden der experimentellen Forschung. Aber auch dann erfahren wir zumeist nicht den Wechsel selbst, sondern nur die Objekte, mit denen er verquickt war. Z. B. die Ablenkung des Pendels infolge der Nähe des Berges, wobei ein kontinuierlicher Wechsel (der Ätherdruck, der die Schwerkraftserscheinungen zur Folge hat) durch die Nähe des Berges modifiziert wurde (indem etwas von den sonst kontinuierlich gleichmässig eindringenden Ätherstössen durch den Berg absorbiert wurde). Kurz, wir wissen, dass der verursachende Wechsel resp. die Ausschaltung oder Modifikation eines bis dahin dagewesenen irgendwie mit dem Berge verquickt ist.

Es bleibt daher in solchen Fällen meist fraglich, ob die Wirkung durch Eindringen eines neuen Wechsels oder durch Ausschaltung oder Veränderung eines bis dahin kontinuierlich

eingedrungenen Wechsels entstanden zu denken ist; ebenso, ob die Wirkung die unmittelbare oder nur mittelbare Fortsetzung des eingedrungenen Wechsels vorstellt; mit Mill zu sagen, ob das auf das Antecedens *A* folgende Consequens das Consequens *B* ist oder das Consequens *C*, *D*, *E* u. s. w.

Nach dem oben dargelegten Kriterium der Erkenntnis kausalen Geschehens halten wir auch nicht selten zwei zeitlich auf einander folgende Erscheinungen fälschlich als kausal verknüpft; nämlich, wenn wir irrtümlicher Weise glauben, dass die nachfolgende Erscheinung die kontinuierliche Fortsetzung des vorhergegangenen Wechsels in sich enthält. Z. B. wenn wir das Ich (als „Seele") im Körper sitzend vermeinen oder es als vom Körper gebildet (als ideellen Teil der Materien des Organismus) denken. In diesem Falle wäre z. B. ein Nadelstich die Ursache des Schmerzes des Ichs, nämlich eine durch den Stich eingeleitete und bis ins Ich fortgesetzte Erregung. Umgekehrt wissen wir auch nur dann bestimmt, dass zwei Erscheinungen nicht in kausalem Verhältnisse zu einander stehen, wenn wir direkt wissen, dass in der folgenden Erscheinung der vorhergehende Wechsel nicht enthalten ist. Z. B. bei den Tönen der Musik, die auf einander folgen, wissen wir, dass der folgende Ton nicht die Wirkung des vorhergegangenen sein kann. Der erste Ton ist Folge eines Anschlages einer Klaviertaste, der folgende Ton aber ist Folge eines anderen, neuen Anschlages. Tritt jemand z. B. vor die Haustür und ein Ziegel fällt vom Dach, so kann ich diesen Herabfall nicht als Folge seiner Schritte ansehen; er müsste denn ein Polyphem sein, der durch die ungeheuere Wucht seiner Tritte den Erdboden und das ganze Haus erzittern machte. Denn dann wäre es nicht ausgeschlossen, dass sich etwas von dem Wechsel (der Bewegung) des Gehens bis in das Dach des Hauses fortgesetzt und dass er daselbst noch heftig genug war, um eine völlige Loslösung des (schon etwas gelockerten) Ziegels nach sich zu ziehen.

Was nun für Erscheinungen bei bestimmten Fortsetzungen des Wechsels in bestimmte Körper eintreten, darüber belehrt uns die Erfahrung. (Hierauf beruht alles Kennenlernen der „Wirkungen“ der Körper, welche wir ihre Eigenschaften nennen.) Und nun „erwarten wir von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen“ (Hume) — besser gesagt: von wesentlich gleichen Ursachen wesentlich gleiche Wirkungen. D. h. wir erwarten in einem späteren Falle bei gleichem Eintritte des Wechsels und gleicher Fortsetzung desselben die gleichen damit verbundenen Erscheinungen wie in dem früheren Falle; — vorausgesetzt, dass auch die Körper, in welche sich der Wechsel fortsetzt, die gleichen sind. Also ganz allgemein: Wir erwarten, dass, wenn ein Vorgang (Naturerscheinung, Experiment) einem früheren in allen Stücken ähnlich, d. i. wesentlich gleich ist, auch die damit verbundenen Erscheinungen wesentlich gleiche sein werden. Oder wie Fechner das Kausalgesetz grossartig definiert hat: „dass, wenn dieselben Umstände wiederkehren, auch die gleichen Erfolge wiederkehren, dass wenn nicht dieselben Umstände wiederkehren,* auch nicht die gleichen Erfolge wiederkehren.“ (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie.)

Worauf stützt sich nun dieser Schluss unseres Erwartens?

Diese Frage wurde bekanntlich zuerst von David Hume gestellt. Und Hume antwortete, dass es nur die Gewohnheit sei, welche uns von gleichen Ursachen gleiche Wirkungen erwarten lässt; nämlich die Gewohnheit, zwei Zustände immer regelmässig aufeinander folgen zu sehen. Allein wir haben

* Später hat Fechner erklärt, dass dieselben Umstände nie wiederkehren. Dies ist jedoch nur insofern richtig, als die mittelbaren Berührungssphären nicht in ihrer Totalität, wohl aber in einzelnen ideellen Teilen als gleiche wiederkehren; infolge dessen einzelne Partien des Balancebildes wiederkehren, z. B. die Wiederholung eines Experimentes. Mit anderen Worten: Der Weltprozess ist in der Totalität immer ein anderer, nur einzelne Partien wiederholen sich.

gesehen, dass nicht alle Succession als kausale aufgefasst wird, sondern nur diejenige, in welcher wir einen vorhergehenden Wechsel fortgesetzt erkennen oder doch annehmen, dass er in der folgenden Erscheinung fortgesetzt sei. Ferner kann überhaupt aus der blossen Wiederholung von Erscheinungen in alle Ewigkeit keine Notwendigkeit induziert werden, d. i. kein Bewusstsein der Notwendigkeit dieser Erscheinungen entstehen.

Worauf stützt sich also obiger Schluss? Man hält es für selbstverständlich, dass, wenn dieselben Umstände wiederkehren, auch die gleichen Erfolge wiederkehren. Aber warum hält man es für selbstverständlich? Den hierbei von unserem Verstande intuitiv vollzogenen Schluss wollen wir nun auch *in abstracto* durchmachen, analysieren.

Die „Umstände“, auf welche es in letzter Linie ankommt, sind, wie wir wissen, nicht unsere Data von den Berührungssphären, sondern die Berührungssphären selbst. Sind die Berührungssphären die gleichen, so sind auch die Affektionen und folglich auch das aus ihnen aufgebaute Balancebild ein gleiches. (Denn das Affizieren ist von den Berührungssphären selbst nicht verschieden. Punkt 4.) Gleiche Berührungssphären, gleiches Balancebild. Dasselbe gilt auch für die gleiche Fortsetzung des Wechsels der Berührungssphären (d. i. wenn die Berührungssphären sowohl ihrer Qualität als auch Aufeinanderfolge nach die gleichen sind, wie in einem früheren Falle, kurz, wenn hinsichtlich der Berührungssphären ein zweites Mal derselbe Prozess statthat.) Also: Gleiche Fortsetzung des Wechsels der Berührungssphären wie früher, gleiche Fortsetzung des Wechsels der diesbezüglichen Daten in unserem Balancebilde wie früher, d. h. gleiche Aufeinanderfolge der betreffenden Naturerscheinungen wie früher, d. i. gleiche Folge von Ursache und Wirkung. — Denn der fortgesetzte Wechsel und die hierbei auftretenden Erscheinungen sind, wie oben ausgeführt, die Wirkung.

Also: Gleiche Fortsetzung des Wechsels der Berührungssphären wie früher, gleiche Folge von Ursache und Wirkung wie früher. Denn der gleiche Wechsel (die gleiche Folge

von Ursache und Wirkung) ist alsdann nur Erscheinung des gleichen Wechsels (der gleichen Folge) der Berührungssphären. Oder ganz allgemein: Gleiche Umstände wie früher, gleiche Erfolge wie früher. In dieser Hinsicht ist also das Kausalgesetz ein intuitiver Schluss, nach der gangbaren Ausdrucksweise eine Verstandesfunktion. Der Verstand weiss: Gleichartigkeit des Affizierenden, Gleichartigkeit der Affektionen. Er weiss das, weil er es intuitiv erfasst, dass das Wirken der Berührungssphären nicht ein von ihrem Wesen Verschiedenes sein kann, sondern mit ihm Eines ist; dass also mit dem Dasein derselben Berührungssphären, d. i. desselben Affizierenden, dieselben Affektionen *implicite* gegeben sind. Und dass folglich, wenn derselbe Wechsel der Berührungssphären stattfindet, auch derselbe Wechsel der Affektionen im Ich vorgeht. Wir wissen ja alle von Haus aus, dass das, wovon wir abhängen, die Berührungssphären der Dinge an sich mit unserem Ich sind (siehe § 32); wir begehen nur den Fehler, die Körper für Kopien dieser Berührungssphären zu halten.

Anmerkung. Infolge dieses Fehlers glauben wir auch, dass das Wirken nach Aussen geht, d. i. in Veränderungen besteht, die sich von den Körpern ablösen. Aber wir halten diese Veränderungen für tot und gesetzt, nicht etwa für spontane Handlungen. Wir perzipieren sie als etwas so Totes und Gesetztes wie das Wesen der Körper selbst, aus dem sie hervorzugehen scheinen. Denn alle Körper sind unsere Empfindungskomplexe (§ 21) und diese perzipieren wir als ein Gesetztes. (§ 19.) Was also bei bestimmter Konstellation von Körpern und Veränderungen derselben vorgeht, das geht determiniert vor, d. h. es ist durch die Körper und Veränderungen vollständig bestimmt. M. a. W. es ist notwendig. Denn das ganze Wesen der Körper ist ein determiniertes, gesetztes, unfreies, also auch ihr Wirken (sofern wir eben vom Realismus aus ein solches annehmen!). Was also einmal unter bestimmten Umständen erfolgt ist, konnte eben nicht anders erfolgen und sein. Dieses Bewusstsein gibt uns die Garantie, dass auch ein anderes Mal unter denselben Voraussetzungen nichts anderes als damals wird vor sich gehen können. Denn liegt die Notwendigkeit des Geschehens im ersten Falle, so liegt sie auch im zweiten Falle. Denn beide Fälle sollen ja der Voraussetzung gemäss gleich sein. (Die Voraussetzung ist doch: „Wenn dieselben Umstände wiederkehren.")

Mit den gleichen Berührungssphären sind die gleichen

Erfolge in unserer Aussenwelt gegeben: Das wissen wir unbedingt. Aber wer weiss jedesmal, ob es die gleichen Berührungssphären, die gleichen Umstände sind? Wir kennen ja nur die Daten über die Berührungssphären direkt, aber niemals diese selbst. Und wer bürgt für die Richtigkeit der Daten? Diese sind wohl Affektionen von den Berührungssphären, aber es gilt nur der Satz: „Gleiche Berührungssphären, gleiche Affektionen" mit Sicherheit, nicht umgekehrt. Können denn nicht verschiedene Berührungssphären in mancher Hinsicht gleiche Affektionen hervorrufen? Die Erfahrung bestätigt es. Die Chemie belehrt uns fortwährend, dass Körper, also Berührungssphären (deren Daten sie sind), die man bisher für gleiche gehalten, in Wahrheit nicht die gleichen sind. — Dieser Umstand ist denn nun auch der Angelpunkt der Humeschen Skepsis. Wir wissen niemals absolut sicher, ob die gleichen Erfolge eintreffen werden, weil wir nie absolut sicher wissen, ob es die gleichen Umstände sind.* Aber das wissen wir absolut sicher, — und dies muss der Humeschen Skepsis nachdrücklich entgegengehalten werden, — dass wenn die gleichen Umstände wiederkehren, auch die gleichen Erfolge wiederkehren. Und wir schliessen deshalb auch an dieser Wahrheit festhaltend mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit von gleichen Erfolgen auf die gleichen Umstände. (Denn im allgemeinen, im ganzen und grossen sind doch eben die Daten von verschiedenartigen Berührungssphären meist auch schon auf den ersten Blick verschiedene.) Hierauf beruht alles naturwissenschaftlich-experimentelle Forschen.

Wenn nämlich bei völliger Gleichartigkeit aller Umstände, die wir wahrnehmen, wie in einem früheren Falle, trotzdem nicht die gleichen Erfolge wiederkehren, so sagen wir doch niemals: ‚Trotz der Gleichartigkeit der Umstände sind an-

* Vom empirischen Standpunkte gilt der Satz: „Gleiche Körper, gleiche Wirkungen", aber nicht umgekehrt. Der Humeschen Kritik des Kausalbegriffes liegt also die gleiche Erkenntnis zugrunde wie seiner Kritik des Substanzbegriffes — nämlich, dass wir auf eine Substanz überhaupt, folglich auch auf die jeweilige Beschaffenheit der Substanzen nur aus gewissen Erscheinungen (Wirkungen) schliessen.

dere Erfolge eingetreten', sondern immer nur: ,Die Umstände können eben nicht die gleichen gewesen sein'. In Wahrheit: Die Berührungssphären (die im Wechsel begriffen waren und ihr Wechsel, ihre Aufeinanderfolge selbst) können nicht die gleichen gewesen sein. Oder empirisch gesprochen (insofern wir die Berührungssphären für Körper halten) schliessen wir: Es war nicht derselbe Körper, sondern ein anderartiger; es war nicht dieselbe Veränderung an ihm u. s. w.

Hume sagt: „Stützte sich dieser Schluss* auf die Vernunft, so müsste er für einen Fall und beim ersten Male ebenso vollkommen gelten als nach einer langen Reihe von Einzelfällen. Aber nur nach einer langen Reihe gleichförmiger Vorgänge erlangen wir in Beziehung auf einen bestimmten Fall Gewissheit und Zutrauen." (Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand, Abteilung IV, Abschnitt 2.) Es gilt aber wirklich, wie wir gesehen haben, dieser Schluss schon beim ersten Falle. Denn wenn wir erst nach langer, vielseitiger Erfahrung „Gewissheit und Zutrauen" erlangen, so ist es nur unser Zutrauen, dass die Umstände die gleichen sind wie im ersten Falle. Nie aber zweifeln wir, dass wenn die Umstände, die wir nicht direkt kennen, die gleichen sind wie im ersten Falle, auch die gleichen Erfolge eintreten werden. Wir zweifeln nur, ob die Umstände die gleichen sind, weil wir nur, wie erwähnt, mit einiger Wahrscheinlichkeit von den gleichen Erfolgen auf die gleichen Umstände schliessen.

Sollte z. B. Eisen nicht schon in derselben Temperatur wie das erste Mal schmelzen, so wird unser Zutrauen doch nicht im geringsten erschüttert, nämlich: dass es bei derselben Temperatur, bei welcher es im ersten Falle schmolz, in jedem künftigen Falle wiederum schmelzen wird. Mit anderen Worten: dass es bei dieser Temperatur notwendig schmilzt. Wir können daher nichts anderes tun, als diese Abweichung vom früheren Erfolge der Tatsache zuschreiben, dass in beiden Fällen nicht ganz genau dieselben Umstände vorhanden waren. Z. B. dass das Eisen mehr verunreinigt

* Des Erwartens gleicher Wirkungen von gleichen Ursachen, gleicher Erfolge von gleichen Umständen.

war, als im ersten Falle, mit mehr Kohlenstoffverbindungen versetzt u. s. w. Oder wir werden uns fragen, ob diese gegenwärtige Masse überhaupt Eisen ist und nicht vielleicht ein anderes, wenngleich ihm verwandtes Metall. Wenn also der Fall eintritt, dass wir wirklich zweifeln, ob ein Phänomen unter scheinbar gleichen Umständen wieder zustande kommen werde, so zweifeln wir an nichts anderem als daran, dass es wirklich die gleichen Umstände sind. Wenn wir z. B. mit Holz ein Feuer machen wollen, so sind wir unbesorgt darüber, dass es uns unter gleichen Umständen wie früher gelingen werde; wir sind nur darüber besorgt, ob es die gleichen Umstände sind, z. B. ob es wirklich leicht verbrennliches Holz ist, ob es nicht zu feucht ist, ob der Wind nicht zu heftig ist u. s. w. — Sauerstoff zieht Kalium an. Sollte aber einmal Sauerstoff Kalium nicht anziehen, so werden wir zunächst zweifeln, ob wir wirklich Sauerstoff resp. Kalium vor uns haben. Erwiese sich aber dieser Zweifel als unbegründet, so würden wir unsere bisherige Ansicht dahin modifizieren, dass nicht der Sauerstoff selbst, sondern etwas, das mit Ausnahme dieses Falles bisher immer in Verbindung mit ihm auftrat, die Ursache dieser Erscheinung war u. s. w. — Es mögen in Zukunft noch so viele Umwälzungen unserer heutigen Ansichten über das Zustandekommen der Naturerscheinungen stattfinden, an dem einen wird die Menschheit immer festhalten, dass mit den gleichen Umständen auch die gleichen Erfolge wiederkehren.

So viel vom Kausalgesetze und seinem wahren Inhalte und dem Grunde unseres Bewusstwerdens seiner.

Selten aber wird das Kausalgesetz so scharf und seinem Inhalte nach so genau abgesteckt wiedergegeben wie in der obengenannten klassischen Definition Fechners. Oft werden nur an das Kausalgesetz sich anschliessende Reflexionen für unser Bewusstsein vom Kausalgesetze selbst ausgegeben.

John Stuart Mill definiert strikt das Kausalgesetz folgendermassen: „Wir glauben, dass der Zustand des ganzen Weltalls in jedem Augenblicke die Folge des Zustandes vom vorhergehenden Augenblicke ist; dass, wenn uns alle Agentien,

welche im gegenwärtigen Augenblicke existieren, ihre Ordnung im Raume, ihre Eigenschaften oder mit anderen Worten, wenn uns die Gesetze ihrer Wirksamkeit bekannt wären, wir die ganze folgende Geschichte des Weltalls voraussagen könnten — vorausgesetzt, dass nicht irgend ein neuer Wille einer Macht, welche das Weltall zu beherrschen imstande ist, hinzukomme." (Logik 3. Kap. 5. § 8.) Hier wird treffend unser Glaube, dass der Weltprozess (resp. dessen Ansich, der Wechsel der mittelbaren Berührungssphären in ihrer Totalität) in bestimmter Richtung völlig determiniert ablaufe und immer ablaufen werde, von unserem Bewusstsein vom Kausalgesetze geschieden. Mit anderen Worten, der Glaube, dass der Weltprozess ein Produkt konstanter, unveränderlicher* Faktoren ist. Wir wissen nämlich doch nur dies: Dass, wenn die Berührungssphären in gleicher Richtung ablaufen (wechseln) wie früher resp. ein Teil der Berührungssphären, auch die gleichen Naturerscheinungen (gleicher Wechsel im Balancebilde) auftreten. Und dies allein ist das kausale Bewusstsein.

Denn die Annahme, dass jener Ablauf der Berührungssphären und infolge dessen der künftige Weltprozess streng determiniert, wie im Plane vorgezeichnet ist, das ist nur wahrscheinlich, aber keineswegs sicher. Bisher war der Weltprozess ein Produkt konstanter Faktoren; wenn wir nämlich von solchen Faktoren absehen, deren Einfluss empirisch nicht nachweisbar ist. (Vgl. § 33.) Für den Fall also, dass diese Faktoren auch weiterhin erhalten bleiben und keine anderen hinzukommen (mit Mill gesprochen, „wenn kein neuer Wille einer Macht hinzukommt"), ist der künftige Weltlauf völlig determiniert. Aber eben nur, wenn dieser Fall statthat.

Wir schliessen unser an Resultaten reiches Kapitel. Wir hätten wohl noch manches zu sagen. Aber dieselben Wahr-

* Vgl. die Behauptung, dass wir die Unzerstörbarkeit der Materie aus dem Kausalgesetze einsehen.

heiten, die wir in diesem Abschnitte erlangt, werden im II. Teile auf ganz andere Weise nochmals bewiesen werden. Aus dem Zusammenhange mit anderen Wahrheiten, in welchem sie dort vorkommen, ergibt sich von selbst reicher Aufschluss über vieles hier noch näher Auszuführende; wie auch andererseits die hier durchgeführten Betrachtungen zu richtiger und genauer Auffassung der nun folgenden Erkenntnisse von hohem Werte sind. Das Wichtigste aber ist die unbezweifelbar sichere Einsicht in diese Wahrheiten, gewonnen durch solche Probe nochmaligen und endgültigen Beweises.

Ende des ersten Teiles.

Berichtigungen.

Seite 8, Zeile 9 von oben lies δος statt δως
„ 14, „ 9 „ „ „ scilicet statt scilice.
„ 36, „ 4 von unten lies Geschaffenes statt Geschaffenen.
„ 86, „ 5 von oben gehört vor Phänomenalismus: der.

